Die Feindesliebe

nach dem natürlichen und dem übernatürlichen Sittengesetze

Eine historisch-ethische Untersuchung

von

Dr. Eugen Bach

Domvikar und bischöfl. Sekretär in Augsburg

ACAD. LUGDBAT BIBL.

Promotions-Schrift der theologischen Fakultät der K. Ludwig-Maximiliansuniversität München

Druck von Jos. Kösel, Graphische Anstalt, Kempten.

1913

Imprimatur.

Augustae Vindelicorum, die 3. Maii 1913.

Vicarius generalis:
Dr. Goebl.

Hauser, Secr.

Seinen Bischöflichen Gnaden dem Hochwürdigsten
Hochwohlgeborenen Herrn

Herrn Dr. Maximilian Ritter von Lingg
Bischof von Augsburg

in tiefster Ehrerbietung und Dankbarkeit gewidmet

vom Verfasser

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548303_0002

Inhalt.

Seite

Vorwort VII
Quellen und Literatur IX

Erster (einleitender) Teil:
Die Feindesliebe im allgemeinen.

a) Wesen der Feindesliebe 1
§ 1. Sitz der Liebe 1
§ 2. Feindesliebe und Sinnlichkeit 2
§ 3. Feindesliebe als Leidenschaft; das „Mitleiden“ 3
§ 4. Feindesliebe als Tugend 5
b) Pflicht der Feindesliebe und ihre Begründung im natürlichen und übernatürlichen Sittengesetz 6
§ 5. Natürliche Erkennbarkeit des Gebotes der Feindesliebe im allgemeinen 6
§ 6. Feindesliebe und Selbstsuchtsmoral. Materialismus, Pantheismus etc. 8
§ 7. Begründung der Feindesliebe in der natürlichen Ordnung . . 13
§ 8. Promulgation und Unveränderlichkeit des Naturgebotes der Feindesliebe 16
§ 9. Begründung der Feindesliebe in der übernatürlichen Ordnung . 18
c) Ordnung und Regel der Feindesliebe 19
§ 10. Die christliche Selbstliebe Regel für die Feindesliebe . . . 19

Anhang.

§ 11. Soziale Frage und Feindesliebe 21

Zweiter Teil:
Feindesliebe bei den Natur- und den wichtigsten Kulturvölkern außerhalb des Juden- und des Christentums.

§ 12. Die Naturvölker 26
§ 13. Die ältesten Kulturvölker 27
§ 14. Der Islam 30
§ 15. Das klassische Altertum 32
a) Götter- und Heldensagen 32
b) Hesiod. — Die Lyriker 33
c) Die großen Dramatiker 35
d) Die „sieben Weisen“ 39
e) Pythagoras 41
f) Heraklit 43
g) Empedokles 44
h) Demokrit 45
i) Sokrates 47
k) Die „Sokratiker“ 52

Seite

l) Platon 56
m) Aristoteles 59
n) Die ältere Stoa 63
o) Die jüngere Stoa 68
p) Antike Volksmoral — Rückblick 75

Dritter Teil:

Feindesliebe im Alten Testament.

§ 16. Relative Unvollkommenheit der alttestamentlichen Sittenlehre . 83
§ 17. Blutrache und Talion 84
§ 18. Negative Liebespflichten gegen den (persönlichen) Feind . . 89
§ 19. Positive Liebespflichten im Alten Bunde 91
§ 20. Beispiele alttestamentlicher Feindesliebe 93
§ 21. Israels Verhältnis zu den anderen Nationen 95
§ 22. Erklärung der Verwünschungen und Rachegebete 101

Vierter Teil:

Die Pflichten der Feindesliebe im einzelnen.

§ 23. Das Gebot der Feindesliebe im Christentum 106
a) Liebe des Wohlwollens gegen den Feind 109
§ 24. Haß, Zorn, Rachgier und ihre Gegensätze 110
§ 25. Übelwollen, Verwünschung usw. 114
§ 26. Verträglichkeit und Versöhnlichkeit 115
b) Liebe des Wohltuns gegen den Feind 119
§ 27. Wohltätigkeit und Barmherzigkeit gegen den Feind 119
§ 28. Das Gebet für den Feind 121
§ 29. Brüderliche Zurechtweisung des Feindes 122
§ 30. Feindesliebe und Rechtsstandpunkt 123
§ 31. Feindesliebe als Pflicht und Rat 131

Fünfter (Schluß-) Teil:

Erfüllbarkeit und Vollkommenheit der Feindesliebe.

§ 32. Schwierigkeit der Erfüllung der Feindesliebe 135
a) Erziehung des Verstandes zur Feindesliebe 139
§ 33. Natürliche und übernatürliche Liebenswürdigkeit jedes Menschen 139
§ 34. Entschuldbarkeit des Feindes 141
§ 35. Nutzen des Feindes 142
b) Erziehung des Willens zur Feindesliebe 146
§ 36. Beispiel Gottes und der Heiligen 147
§ 37. Feindesliebe nur möglich wegen Gott und unterstützt durch seine Gnade 149
c) Vollkommenheit der Feindesliebe 152
§ 38. Feindesliebe ist die größte Tugend und macht am meisten Gott ähnlich 152

Vorwort.

Das Thema dieser Arbeit war unter dem Titel: „Darstellung der Feindesliebe nach dem natürlichen und dem positiven Sittengesetz" von der hochwürdigen theologischen Fakultät der Kgl. Ludwigs-Maximilians-Universität in München im Juni 1900 als Preisaufgabe gestellt und von dem Verfasser vorliegender Arbeit bearbeitet worden, konnte aber wegen Mangel an Zeit nur zum kleinsten Teile vollendet werden. Trotzdem lieferte ich die Arbeit auf gütigen Rat des Herrn Prof. Dr. Andr. Schmid, Direktor des Kgl. Georgianums, wo ich mich damals befand, ein. Das Urteil der Fakultät über meine Arbeit lautete wörtlich und im vollen Umfange (428. Stiftungsfest der Universität München, 26. Juni 1901):

„Eine zweite Arbeit trägt das Motto: In omnibus charitas. Der Verfasser führt im ersten Teile seiner Abhandlung den Feindeshaß und die Feindesliebe bei den Natur- und Kulturvölkern der antiken Zeit an. Dieser Teil der Arbeit gibt Zeugnis von dem großen und unermüdeten Sammelfleiß des Verfassers auf verschiedenen Literaturgebieten. Die Form in der Darstellung ist gewandt. Einige Behauptungen bedürfen der Korrektur und Einschränkung.

„Der zweite Teil der Abhandlung, welcher die Feindesliebe nach dem positiven Sittengesetz darzustellen hatte, ist — wie es scheint — aus Mangel an Zeit unvollendet geblieben; besonders die Verpflichtung zur Feindesliebe nach christlichem Sittengesetz hat nur eine summarische Behandlung gefunden.

„Die Fakultät kann in vorliegender Arbeit eine genügende Lösung der von ihr gestellten Preisaufgabe nicht erkennen, will aber dem Verfasser in Würdigung seines im ersten Teil aufgewendeten Sammelfleißes eine lobende Anerkennung mit Namensnennung aussprechen.

„Der Name des Verfassers ist: Eugen Bach, stud. theol. aus Augsburg, Alumnus im Georgianum." —

Auf gütigen Rat meiner hochverehrten Herren Professoren, denen auch an dieser Stelle für das bewiesene Wohlwollen gebührendst gedankt sei, arbeitete ich im Jahre 1905 das Thema zu einer Promotionsschrift aus, die von der hohen theologischen Fakultät angenommen wurde. Verschiedene Umstände machten es mir leider erst jetzt möglich, die Arbeit dem Drucke zu übergeben. Sie ist nach

Inhalt und Form im großen und ganzen, bis auf einige Korrekturen und Ergänzungen aus der neueren einschlägigen Literatur, besonders über das Alte Testament, dieselbe wie im Jahre 1905. Die inzwischen erschienene treffliche Schrift von Randlinger „Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz", und die gleichnamige von Steinmüller veranlaßten mich nur zu einigen geringfügigen Bemerkungen und Ergänzungen; im übrigen hoffe ich, über die bisher erschienenen Darstellungen hinaus in mancher Beziehung Neues zu bieten.

Augsburg, im April 1913.

Der Verfasser.

Quellen und Literatur.

Bardenhewer Otto, Patrologie. Freiburg i. B.[2] 1901.
Bisping Aug., Erklärung des Evangeliums nach Matthäus. Münster 1867.
Bittner Franz, Lehrbuch der kath. Moraltheologie. Regensburg 1855.
Burchard F. W., Fragmente der Moral des Abderiten Democritus.
Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos . . . Vindabonae[4] 1867.
Cathrein Vikt., S. J., Moralphilosophie. Freiburg i. B.[4] 1904.
Christ Wilh., Geschichte der griech. Literatur. München[2] 1890.
Doesburgh van, Quaenam et qualis sit *φιλεχθρία*, quam commendant Jesus et Apostoli? et an ex hac commentatione etiam elucet Christianae doctrinae moralis praestantia? Annales Academiae Groninganae 1820—1821.
Döllinger J., Heidentum und Judentum. Regensburg 1857.
Donner J. J. C., Übersetzung zu Euripides. Heidelberg 1841.
Förster Gerh., Das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwicklung. (Ausgew. Doktordissertation der Leipziger Juristenfakultät.) Leipzig 1900.
Garve Christian, Philos. Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros 1. Buche „Über die Pflichten". Breslau 1783.
Gomperz, Griechische Denker, 1. Bd. Leipzig 1899. 2. Bd. 1902.
Grätz, Geschichte der Juden. 2. Bd., 1. Hälfte. Leipzig 1875.
Grimm, Geschichte der öffentlichen Tätigkeit Jesu. 2. Bd. Regensburg 1882.
Grünebaum E., Die Sittenlehre des Judentums anderen Bekenntnissen gegenüber. Straßburg[2] 1878.
Grupp Gg., System und Geschichte der Kultur. 1. Bd. Paderborn 1891.
Gutberlet Const., Ethik und Naturrecht. 2. Aufl. Münster 1893.
Haitzmann A., S. J., Psalm 108 (Hebr. 109). Ein Beitrag zur Exegese der „Fluchpsalmen". Zeitschrift für katholische Theologie. XX. Innsbruck 1896.
Haneberg Daniel Bonif. v., Die religiösen Altertümer der Bibel. München[2] 1869.
— Geschichte der bibl. Offenbarung. Regensburg[4] 1876.
Happel O., Feindeshaß und Grausamkeit im Alten Testament. Theolog.-praktische Monatsschrift. 14. Bd. Passau 1904.
Hubatsch Oskar, Die Tragödien des Sophokles, übersetzt. Bielefeld und Leipzig 1896.
Hüpeden L. P., Commentatio, qua comparatur doctrina de amore inimicorum christiana cum ea, quae tum in nonnullis veteris Testamenti locis tum in libris philosophorum Graecorum et Romanorum traditur. Gottingae 1817.
Huetii Petri Danieli, Alnetanae quaestiones de concordia rationis et fidei. Lutet. Paris. 1690.
Hummelauer F., S. J., Commentarius in Exod., Levit. Parisiis 1897.
Jungmann Jos., S. J., Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neuen Psychologie. Freiburg i. B.[2] 1885.

Kant Imm., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Kirchmann. Berlin 1879.
— Kritik der praktischen Vernunft. Herausgeg. von Kehrbach. Ibid.
Keppler Paul, Das Problem des Leidens in der Moral. Freiburg i. B. 1894.
Klett Theod., Zu der Lehre des Sokrates über Unrecht tun und Unrecht leiden. (Korrespondenzblatt für die Gelehrten- und Realschulen Württembergs. 27. Jahrgang 1880.) Tübingen 1880.
Koch Ant., Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1905.
König, Die Theologie der Psalmen. Freiburg 1857.
Köstlin Karl, Geschichte der Ethik. 1. Bd., 1. Abteilung. Tübingen 1887.
Linsenmann F. X., Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg i. B. 1878.
Luthardt Christ. E., Geschichte der christl. Ethik. Leipzig. 1. Hälfte 1888, 2. Hälfte 1893.
Marheineke, Philos. System der theolog. Moral. Berlin 1847.
Mausbach J., Christentum und Weltmoral. Münster[2] 1905.
Migne, Patrologiae cursus completus. Ser. Lat. (Paris 1844—1864.) Ser. Graeca (ibid. 1862—1864).
Nägelsbach C. Fr., Homerische Theologie. Authenrieth, Nürnberg 1884[3].
— Die nachhomerische Theol. des griech. Volksglaubens bis auf Alexander. Nürnberg 1857.
Nathusius Martin, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. 2 Bände. Leipzig.
Neeb Joa, De dilectione inimicorum. Moguntiaci 1791.
Nicolai etc. S. Thomas Aq. S. Th. edit. VI. Barri — Ducis etc. 1870.
Noldin H., Quaestiones morales de praeceptis Dei et ecclesiae. Oenip. 1898.
Patiß Gg., Paulus in seinen apostolischen Tugenden. Regensburg 1881.
Paulsen Friedr., System der Ethik mit einem Umriß der Staat- und Gesellschaftslehre. Berlin 1889.
Pesch Christ., S. J., Die buddhistische Moral. Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg 1887.
Randlinger Stephan, Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz. Eine historisch-ethische Studie. Paderborn 1906.
Rau Albr., Die Ethik Jesu vom Standpunkt des Menschentums. Gießen 1899.
Rieber, Die Blutrache und das Jus talionis im mosaischen Gesetze. (Der Katholik. Mainz 1902.)
Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums. Leipzig[2] 1893.
Rothe Rich. Th., Ethik. 3 Bände. I. u. II. Band 1867, III. Bd. 1848. Wittenberg.
Sale Gg., Der Koran. Deutsch von Theod. Arnold. Lemgo 1746.
Schäfer B., Mit welchem Rechte und in welchem Sinne betet die Kirche die Fluch- und Rachepsalmen? Der kath. Seelsorger 1889.
Schanz Paul, Über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg i. B. 1879.
Schaubach E., Das Verhältnis der Moral des klassischen Altertums zur christlichen, beleuchtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe. (Theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1851. 1. Hälfte.) Hamburg 1851.
Schegg P., 6 Bücher des Lebens Jesu. Freiburg i. B. 1874.
— Die heiligen Evangelien, übersetzt und erklärt. München 1863.
Schmidt Leop., Die Ethik der alten Griechen. 2 Bände. Berlin 1882.
Schneider Wilh., Die Naturvölker. Paderborn 1855 und 1886.
— Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Paderborn 1900.
Seitz Anton, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der alttestamentlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus. Freiburg 1903.

Steinmüller Franz, Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz. Eine historisch-ethische Abhandlung. Regensburg 1909.
Thomas Aq., Summa Theol. s. Nicolai. — Deutsch übersetzt von Çeslaus Maria Schneider (Die katholische Wahrheit usw.). Regensburg 1888. — In omnes d. Pauli Apostoli epistolas commentaria: ad Romanos 12. — III. et IV. sententiarum magistri Petri Lomb. Venetiis 1815. — Quaest. disput. tom. II de caritate. Paris etc. 1883. — Opuscula selecta. volum. I, 6 de perfectione vitae spiritualis.
Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1871.
Waldmann Mich., Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christentum. Wien 1902.
Walter Frz., Sozialpolitik und Moral. Freiburg i. B. 1899.
Weiß Alb. O. Pr., Apologie des Christentums. Freiburg i. B. I.—III. Bd.[3] IV. und V. Bd.[1].
Werner Karl, System der christlichen Ethik. 3. Teil: Pflichtenlehre. Regensburg 1888.
Windelband, Geschichte der alten Philosophie. Nördlingen 1888.
Winterstein Alfr., Die christliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und den apostolischen Schriften. Mainz 1898.
Wundt Wilh., Ethik. Stuttgart 1886.
Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. Leipzig[2] 1879.
Zeller E., Die Philosophie der Griechen. 5 Bände. Leipzig 1877.
Ziegler Theob., Geschichte der Ethik. 1. Abt. (Griechen und Römer). Bonn 1882. 2. Abt. (christl. Ethik). Straßburg 1886.

Die übrigen literarischen Hilfsmittel (darunter besonders viele Klassiker) sind an den betreffenden Stellen zitiert.

Erster (einleitender Teil).
Die Feindesliebe im allgemeinen.

a) Wesen der Feindesliebe.

§ 1. Sitz der Liebe.

Mit einer Erörterung des Begriffes und Wesens der Liebe betreten wir ein Gebiet schärfster Gegensätze.

Die Mehrzahl der neueren Psychologen verlegt den Sitz der Liebe in das Gefühl oder Gemüt; die alte Schule sieht in ihr nur ein Produkt der Willensbetätigung.

Beide Richtungen sind insofern einseitig, als jede nur eine einzige Erscheinungsform der Liebe (im weitesten Sinne) für deren ganzes Wesen hält.

Der sichere menschliche Instinkt mochte sich mit Recht gegenüber einer extremen Verstandesphilosophie den uralten poetisch-mystischen Gefühlsglauben als einen neuen Wert der systematischen Philosophie zu erringen suchen, während es psychologisch leicht erklärlich ist, daß die alte Schule einen Begriff, der sich in ihr fein abgezirkeltes, wunderbar klares System nicht willig einfügen lassen wollte, ablehnte.

Freilich wird der Moralist, der natürlich die Resultate der Psychologie zu berücksichtigen hat, sich nicht selbst in das vage, uferlose Gebiet des Gefühlslebens verlieren dürfen, solange das Verhältnis zwischen Gemüt und Wille noch nicht klar festgelegt ist. Es wird für ihn nur die Art der Liebe in Betracht kommen können, die nachgewiesenermaßen der freien Willensbestimmung unterworfen ist[1]).

Der Gegenstand unserer Arbeit, eine Untersuchung der Feindesliebe, wird uns wohl wenig Gelegenheit mehr geben, den Weg der Gefühlspsychologie zu kreuzen, da die Feindesliebe, als eine über den natürlichen Instinkt hinausgehende Liebe, in jedem einzelnen Falle Folge einer Willensbewegung ist und sich so als die eigentliche, um nicht zu sagen die einzige Liebe im scholastischen Sinne darstellt.

Damit ist zugleich unsere Stellung zu denjenigen Auffassungen von Liebe charakterisiert, welche wir weniger aus philosophischem als vielmehr aus historisch-statistischem Interesse hier nicht unerwähnt lassen können.

§ 2. Feindesliebe und Sinnlichkeit.

Die niedrigste Form der „Liebe", wenn sie diesen angemaßten hohen Namen überhaupt verdienen würde, ist die der Sinnlichkeit. Selbstverständlich läßt eine allumfassende Nächstenliebe, die selbst im Feinde noch die menschliche Persönlichkeit ehrt und liebt, sich auf eine solche Quelle nicht zurückführen. Daher hat L. Pfau, der in der Liebe nichts anderes erblickt als den „fatalistischen Ausdruck einer organischen Funktion", von seinem Standpunkte aus ganz recht, wenn er für das christliche Gebot der Feindesliebe nur zynischen Spott hat und meint, die „Liebe", die „schon an sich der Sittlichkeit gefährlich sei, werde, sobald man sie aus der Familie in den Staat versetze und zur Grundlage aller gesellschaftlichen Beziehungen mache, geradewegs zur Unsittlichkeit"[2]). Auch der Materialismus, der mit Haeckel die Liebe auf die Wahlverwandtschaft zweier Zellen, der Spermazelle und Eizelle, zurückführt und alle Gefühle nur als Erregungen von Nervenpartien zu erklären sucht, kann für die Liebe als Tugend kein Verständnis haben. Dank der bei den Materialisten beliebten Tendenz, das Tier möglichst weit hinauf, den Menschen dagegen möglichst tief herabzusetzen, macht die materialistische Weltanschauung den Menschen zum Tiere, indem sie ihn lehrt, der größtmöglichen durch den jeweiligen Augenblick gewährten Summe von Vergnügen und Genuß jeder Art nachzuleben, unbekümmert um höhere, sittliche Ideen und Ziele[3]). Otto Ernst schreibt zwar: „Ich hänge diesem Menschen mit einer um so heißeren Sinnlichkeit an, je tiefer meine seelische Liebe zu ihm ist, ich neige ihm mein Inneres um so williger zu, je höher er meine sinnliche Natur beglückt."[4]) Das ist aber vollständig falsch; vielmehr sind Sinnlichkeit und selbstlose Liebe, zumal zum Feinde, unvereinbar, und es ist daher eine „treffliche Ironie" auf den Mißbrauch des Wortes Liebe und Feindesliebe, wenn Fielding sagt: „Obwohl die Schrift gebietet, unsere Feinde zu lieben, so meint sie dies doch nicht mit jener feurigen Liebe, mit der wir unsere Freunde umfassen sollen, viel weniger also, daß wir jenen unser Leben und was uns noch teurer sein sollte, unsere Unschuld, opfern sollen. In welchem Lichte aber, als in dem eines Feindes, kann einem vernünftigen Weib der Mann erscheinen, der von ihr verlangt, sie soll all jenes Elend auf sich nehmen, das ich eben besprochen habe, und der sich damit ein kurzes, verächtliches Vergnügen um so ungeheuren Preis für sie erkaufen will? Kann die Liebe, welche immer das Beste des geliebten Gegenstandes will, ein Weib zu einem Handel verleiten wollen, bei dem es so unendlich verliert? Wenn ein solcher Verführer die Unverschämtheit hat, eine wirkliche Leidenschaft vorzugeben, sollte das Weib ihn nicht für einen Feind, für den verhaßtesten ihrer Feinde, ansehen, der nicht nur darnach strebt, ihr Leben zu verderben, sondern auch ihren Verstand zugleich zugrunde zu richten?"[5])

§ 3. Feindesliebe als Leidenschaft; das „Mitleiden".

Bereits höher als bloße Sinnlichkeit steht die Leidenschaft oder der Affekt der Liebe, nämlich jene Hinneigung zu einer Person, die sich im Herzen empfindbar macht, sobald wir etwas mit uns Übereinstimmendes, Gutes, Schönes gefunden zu haben meinen[6]). Dieser Affekt der Liebe ist sicher ein mächtiger Antrieb zur tugendhaften Liebe, und es ist, wie schon Aristoteles nachwies[7]), durchaus falsch, mit den Stoikern unterschiedslos alle natürlichen Seelentriebe, besonders aber das Mitgefühl als Seelenkrankheiten zu brandmarken. Die Leidenschaft der Liebe ist vielmehr ein natürlicher Trieb und daher an sich ebenso sittlich indifferent, wie natürliche Furcht oder Abwehr, Unlust oder Scham; von Tugendhaftigkeit und Verdienstlichkeit kann noch keine Rede sein.

Falsch ist es auch, jede Liebe, ja die ganze Sittlichkeit, auf das Mitleiden, der Vorstellung fremder Lust oder fremden Schmerzes, zurückführen zu wollen, ein Versuch, der durch Hutcheson, Hume, Smith, hauptsächlich aber durch Schopenhauer in seiner „Preisschrift über die Grundlage der Moral" eine philosophische Behandlung erhielt. Wir wollen den Lehrern der bloßen Mitgefühlsmoral die Erklärung ersparen, wie die altruistischen Triebe, die doch von Natur meistens schwächer sind als die egoistischen, die Herrschaft über die letzteren erlangen konnten; wir wollen auch darüber schweigen, daß das Mitleiden bei den wichtigsten sittlichen Pflichten, bei denen gegen Gott und gegen uns selbst, Keuschheit, Mäßigkeit, Starkmut, Geduld, nicht interessiert ist; wir wollen vorerst nur darauf hinweisen, daß die Sittlichkeit etwas Unwandelbares ist und mithin einer unwandelbaren Norm bedarf. Das Mitgefühl aber, wie jedes Gefühl, ist veränderlich, launisch; selbst bei ein und derselben Person verändert sich das Mitleiden beständig mit der zeitlichen und räumlichen Entfernung, mit dem körperlichen Befinden und der jeweiligen Stimmung des Gemütes, besonders auch mit der größeren oder kleineren Lebhaftigkeit der Phantasie; es empfindet den Schmerz der Nahestehenden ganz unverhältnismäßig mehr als den der Fremden oder gar der Feinde und Beleidiger, es kann sich sogar bei der Steigerung des Schmerzes abschwächen, bis es endlich beim größten Schmerze, wo am meisten Liebe am Platze wäre, verstummt.

Und ist denn überhaupt reines, selbstloses Mitleid gegen den Feind möglich? „Schmerz und Lust", meint Paulsen[8]), „rufen bei der Umgebung nicht bloß die gleichartigen Gefühle hervor; es liegt in ihnen auch eine Tendenz, die entgegengesetzten Gefühle in dem Zuschauer auszulösen; außer der sympathischen Erregung findet auch eine antipathische Erregung statt. Lust (der anderen) hat eine Tendenz bei denen, die Zeuge derselben sind, Schmerz, und umgekehrt Schmerz, Lust hervorzurufen: Der Schmerz

ist der Neid und die Lust die Schadenfreude! . . . Es sind dies bekannte Erscheinungen, sie fehlen in der menschlichen Natur nirgends ganz. . . . Nicht als ob nicht ein grimmig bitterer Schmerz durch derartige Zufälle hervorgebracht werden könnte und als ob nicht auch hier wirkliches Mitgefühl als lindernder Balsam empfunden würde, aber dem Balsam ist zu leicht etwas von jenem ätzenden Gifte beigemischt, welches Schadenfreude heißt . . . Echte Mitfreude ist viel seltener als echtes Mitleid, . . . weil letzteres viel leichter auf dem Hintergrund des Gefühls der eigenen Sicherheit, Unverletzlichkeit, Überlegenheit entstehen kann. Daher ist die Fähigkeit zur Mitfreude ein viel sichereres Anzeichen einer reinen und von Selbstsucht freien Natur als Mitleid . . ."

Inwieweit diese Ausführungen — eine Berechtigung läßt sich ihnen wenigstens nicht ganz absprechen - auf unser „Mitgefühl" gegen den Nächsten schlechthin zutreffen, soll hier nicht untersucht werden; welches Mitgefühl können oder sollen wir aber gegen unseren F e i n d hegen, d. i. gegen jeden, der die Absicht und das (dauernde) Bestreben hat, uns oder den Unsrigen unberechtigt zu schaden? Von uns fordern zu wollen, daß wir uns mit unserem Feinde über den Erfolg der gegen uns feindlichen Unternehmungen freuen und über ihren Mißerfolg trauern, kann keinem vernünftigen Menschen in den Sinn kommen; ein Mitgefühl mit dem Feinde können wir also höchstens dann empfinden, wenn und insoweit sein Schicksal unsere Jnteressen nicht berührt.

Das Mitgefühl ist aber nicht einmal eine zuverlässige Norm für die Gerechtigkeit; denn gegen die Begriffe Recht und Unrecht verhält es sich ganz indifferent. Es begleitet nur Freude und Leid des andern, unbekümmert um dessen Recht und ohne zu untersuchen, ob er sein Schicksal verdient oder nicht verdient habe, und besonders unbekümmert um alle Folgen, die aus Leid und Freude des anderen entspringen. Es erlaubt gegen den Feind alles, jede Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit, Treulosigkeit, wenn ihm nur nicht dadurch Trauer verursacht wird; dagegen darf man z. B. reiche, mächtige Feinde so lange bestehlen, bis der Verlust ihres Vermögens ihnen Schmerz bereitet. Positive Gerechtigkeitspflichten (suum cuique dare) gegen den Feind vermag es nicht aufzustellen, noch weniger also Pflichten der Liebe, welche die der Gerechtigkeit zur Voraussetzung und Basis haben. Um das wahre Wohl des Nächsten kümmert es sich so wenig als um den moralischen Ursprung und die Art fremder Lust und Unlust, die es mitleidet. Damit das Mitgefühl einen sittlichen Wert erhalte, müßte erst in jedem Falle untersucht werden, inwiefern fremde Lust zum Besten, Unlust zum Schaden des andern gereiche, und das Mitleid müßte nur als Mittel und Motiv zur Erreichung guter Zwecke betrachtet werden; damit würde aber die Gefühlsmoral sich selbst aufgeben und zur Vernunftmoral werden. Aus sich kann die Moral des Mitgefühls nicht

einmal erlauben, viel weniger gebieten, daß der Arzt dem Kranken wohltätigen Schmerz bereite, um ihn zu heilen, daß der Richter über einen Verbrecher eine Strafe verhänge, am wenigsten, daß man den Feind liebevoll zurechtweise, tadle, ihm unter Umständen eine heilsame Strafe zufüge — lauter Pflichten der Liebe, wie wir sehen werden.

Die Pflichten der Nächsten-, auch der Feindesliebe, lassen sich vielmehr auch von einem kalten Verstandesmenschen, dem die Naturgabe des Mitgefühls stiefmütterlich zugeteilt wurde, ganz erfüllen; dagegen beweist nicht jede weiche, zum Mitgefühl geneigte Natur aufrichtige und kräftige Nächstenliebe. Gerade darin liegt das hohe sittliche Verdienst der Feindesliebe, daß jemand trotz der instinktiven Abneigung, wie sie jeder naturgemäß gegen seinen Feind als solchen empfindet, ihm sein Wohlwollen und seine Hilfe in der Not nicht versagt. Dagegen kann Mitgefühl mit allen Lastern, namentlich auch mit dem Egoismus, zusammen bestehen. Wer nur durch unwillkürliches Mitleid zur Rettung und Hilfe des Nächsten bestimmt wird, handelt im Grunde egoistisch, da er durch die rein äußerliche „Liebestat" nur sein eigenes quälendes Schmerzgefühl beseitigen will. Wir finden im Gegenteil oft, daß am meisten Rachsucht, am wenigsten Feindesliebe bei denen zu finden ist, welche des größten, wenigstens äußerlichen Mitleidens fähig sind[9]). Doch nicht einmal überall dort, wo wir wirklich einen großen und heftigen Liebesaffekt gegen den Feind um eines tugendhaften Beweggrundes willen empfinden, darf man diese Regung von Feindesliebe ohne weiteres für Tugend halten, die ein Verdienst begründen könne. Mit Scipio den Untergang Carthagos beweinen, mit Alexander dem Großen Tränen vergießen beim Anblick der unglücklichen Familie des besiegten Perserkönigs, den er rechtlos, aus reiner Eroberungslust, bekriegt, mag im besten Falle ein edler Zug einer vornehmen Natur sein, die das Herz wie von selbst zur zweckbewußten, opferwilligen Übung der Liebe treiben kann, aber noch lange nicht die Tugend der Feindesliebe selbst. Wäre sie es, dann hätten auch die Römer sie gekannt und geübt. „Parcere subjectis!" lautete ihr Wahlspruch, den sie auch, wenn auch selten genug und ungleich mehr aus politischen denn sittlichen Gründen befolgten; aber durch den fatalen Nachsatz „et debellare superbos" bewiesen sie, daß diese Tugend ihnen fremd war. Gegen einen mächtigen, siegreichen Feind auch nur die leiseste Regung von Liebe zu hegen, ist ihnen niemals in den Sinn gekommen.

§ 4. Feindesliebe als Tugend.

Nur von der Tugend der Feindesliebe haben wir im folgenden zu sprechen. Tugend aber ist ein Werk der Freiheit und der Anstrengung, eine mit bewußter Überlegung vom Willen den Kräften der Seele auferlegte Tätigkeit[10]). Es war nicht ein bloß instinktiver

Trieb eines gefühlvollen Herzens, erwachend auf bloßes Wohlgefallen einer als gut und schön erkannten Sache, sondern wirkliche natürliche Tugend der Feindesliebe, was die edelsten Geister des Altertums, wenn auch nur dunkel und unvollkommen geahnt, bis zu einem gewissen Grade wohl auch geübt haben.

Wir definieren die Feindesliebe als jene Tugend, vermöge derer wir um Gottes willen unserem Feinde sein zeitliches und ewiges Wohl in wirksamer Weise wünschen (bene velle) und nach Kräften fördern. Sie faßt in sich sowohl die Gesinnung des Wohlwollens (amor affectivus) als auch die beständige Bereitwilligkeit des Wohltuns (amor effectivus) gegen den Feind.

b) Pflicht der Feindesliebe und ihre Begründung im natürlichen und übernatürlichen Sittengesetz.

§ 5. Natürliche Erkennbarkeit der Feindesliebe im allgemeinen.

Die Möglichkeit einer natürlichen Liebe zum Nächsten und besonders zum Feinde, wie überhaupt die Möglichkeit jeder natürlichen Gotteserkenntnis und jeder natürlichen Moral[11]) wird von den Reformatoren und Jansenisten geleugnet. Noch heutzutage schreibt Marheineke in seinem „System der theol. Moral“[12]): „. . . Von der Natur aus, wie sie die seinige und er ihr ganz überlassen ist, kommt der Mensch nicht einmal auf den Gedanken, viel weniger zu irgend einer Tat der Liebe gegen den Nächsten . . . In dem Menschen ist die Beschaffenheit der Natur als Hang zum Menschenhaß, also nur so, daß die Natürlichkeit den Willen ganz in ihrer Gewalt hat und der Mensch darin nur den Willen des Fleisches tut. Diesem Fleischeswillen zufolge liebt er nicht Gott, nicht seinen Nächsten, in Wahrheit auch nicht sich selbt . . . Der Mensch findet in der Feindschaft, in allen bösen Tücken und schlechten Streichen seine Lust und Seligkeit . . . Daß die Feindesliebe in dem Menschen, wie er nur noch der natürliche Mensch ist, nicht aufkommen könne, sondern nur das Gegenteil, ist schon gesagt. Dies hat den Grund seiner Notwendigkeit darin, daß die Menschenliebe überhaupt nicht ein natürliches (?), sondern (!) ein sittliches, nicht ein Werk der Natur, sondern des Geistes ist . . . So wäre es unnatürlich, wenn der Mensch, als natürlicher Feind des Menschen, dieselben lieben wollte; er kann es nicht, darum tut er es auch nicht. Die Feindesliebe geht so stark gegen die natürliche Neigung an, daß ihre Forderung sogar das Unmögliche zu verlangen scheint. Für menschenfeindliche Gesinnung liegt eben auch in der Berufung darauf die stärkste Entschuldigung und Rechtfertigung . . .“[13]).

Marheineke stellt also hier die (gefallene) Natur in einen ausschließenden Gegensatz zu Geist und Sittlichkeit. Mit welchem

Recht? Versteht man unter Natur die Gesamtheit aller Dinge in der Welt, so ist allerdings dieser Gegensatz richtig. Aber die Natur des Menschen, auch die gefallene, von welcher Marheineke spricht, ist eben wesentlich verschieden von der der Tiere usw.; er ist allein unter allen irdischen Geschöpfen seiner Natur und Wesenheit nach frei und vervollkommnungsfähig, und eine Ableitung einer für den Menschen verbindlichen „Sittenregel" aus der Art und Weise der Tätigkeit der Naturdinge im allgemeinen, wie der Materialismus und Pantheismus wollen, wäre für den Menschen nicht natürlich, sondern widernatürlich. Nennt man dagegen Natur des Menschen den Inbegriff der Kräfte und Anlagen, durch welche das ihm vorgesteckte Ziel erreicht werden soll, so ist allerdings die unerlöste, durch die Sünde geschwächte Natur des Menschen aus sich nicht imstande, höchste (übernatürliche) Feindesliebe mit ihrer großen Gottwohlgefälligkeit und Verdienstlichkeit, wie sie das Christentum befiehlt, zu erreichen; nie aber können wir so weit gehen wie Marheineke und sagen, der natürliche Mensch könne überhaupt keine (natürliche) Sittlichkeit und Verdienstlichkeit bei Gott erreichen, sondern müsse dem Kampf ums Dasein mit allen seinen Bedingungen und Begleiterscheinungen, Haß, Rachsucht usw. huldigen. Allerdings behauptet auch der hl. Augustinus des öfteren, die guten Werke der Nichtchristen seien zwar nicht ohne sittlichen Gehalt oder Wert, dennoch mißfielen sie Gott, nicht zwar durch das, was sie seien, sondern um dessentwillen, was sie nicht seien, zu wenig seien[14]). Er hält die Werke der Heiden nicht für absolut wertlos, sondern der Vergleich mit den Werken der gerechtfertigten Christen lehrt ihn, daß die guten Werke der Heiden des übernatürlichen Motivs entbehren und somit auch der übernatürlichen Gottwohlgefälligkeit und Verdienstlichkeit ermangeln. Die Gnade kommt da zu Hilfe, wo die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten zur Erreichung des übernatürlich Guten nicht mehr genügen.

Die Kirche hat die Lehre der Reformatoren und Jansenisten, die rein natürliche Liebe (zu Gott und zum Nächsten) entbehre des sittlichen Wertes, ausdrücklich verworfen[15]).

Allerdings, wenn nach einem Ausspruche des Protagoras der Mensch von Natur des Menschen Feind wäre, wenn Hobbes und viele Darwinisten mit der Behauptung recht hätten, daß der Durchschnittsmensch eine boshafte, wilde, egoistische Bestie wäre, der Kampf ums Dasein die einzige Tugend, jede andere Art von geheuchelter Tugend im besten Falle nur kluges Selbstinteresse, Nächstenliebe eitel oder unsittlich, so könnte von einer Möglichkeit der Feindesliebe nicht die Rede sein. Aber, der Menschheit zur Ehre sei es gesagt: ausgesprochen moralische Ungeheuer gibt es in Wirklichkeit nicht; auch in dem verkommensten Menschen bleibt noch ein wenn auch noch so unbedeutender Rest von Gottähnlichkeit zurück; in jedem menschlichen Antlitze finden wir einen

Zug von Liebe und Frieden; nur den Verdammten pflegen wir lauter auf Haß und Rachgier hinweisende Gesichtszüge beizulegen und erreichen dadurch, daß sich jeder davor angewidert fühlt[16]).

§ 6. Feindesliebe und Selbstsuchtsmoral. Materialismus, Pantheismus usw.

Das Aufkeimen einer solch hohen sittlichen Idee mußte selbstverständlich eine Gegenströmung hervorrufen, die schon im Altertum (Sophisten, Lustlehrer usw.) einsetzt und von der Moderne mit modernen Waffen verteidigt wird, die Theorie des Egoismus. Wie weit die Abneigung gegen altruistische Prinzipien die Verfechter des Egoismus zu treiben vermag, zeigt z. B. die Lehre Max Stirners[17]), ein Panegyrikus der wahnwitzigsten Selbstsucht. „Ich, der einzelne, leibhaftige Mensch, Ich, der Einzige.“ „Was kümmert Mich sein (des anderen Menschen) Recht und sein Anspruch? . . . Sein Leben gilt Mir nur, was Mir's wert ist.“[18]) Auch Ludwig Feuerbach kennt nur insoweit Rücksicht auf das Wohl des andern, als sie vom Selbstinteresse gefordert wird. Selbst in der Zeitschrift „Ethische Kultur“ finden wir diese Moral der Selbstsucht. „Die Moral“, schreibt Ewald Horn dort[19]), „ist eine bloße Klugheitsregel . . . Pflichten gegen den Nächsten? Ja, wenn mein Ich dabei seine Rechnung findet, so erfülle ich sie . . . Die Liebe zu andern ist eine optische Täuschung.“

Daß Feindesliebe auf solcher Basis unmöglich ist, braucht nicht lange betont zu werden. Nicht besser steht es mit jenen Weltanschauungen, welche, wie der Pantheismus und die materialistisch-darwinistische Deszendenztheorie, entweder die Natur, die Gesamtheit aller Wesen, als ihren Gott verehren, oder den wilden Kampf ums Dasein als unerläßliche Bedingung der Verbesserung und Vervollkommnung der Menschheit predigen. Die Natur kennt keine Liebe, am wenigsten gegen den Feind, kein Erbarmen mit irgend etwas, keine Schonung, ja nicht einmal Rechte; hier herrscht nur das Stärkere durch das Gebot blinder Notwendigkeit, hier besteht das „bellum omnium inter omnes“, was nicht für mich ist, das ist gegen mich, die Natur selbst weiht das Schwächere dem Untergang. Eine herrliche Sittenlehre, diese Raubtiermoral, der Kultus der ungezügelten tierischen Kraft, der Gewaltherrschaft, der Ausbeutung jedes Schwächeren, der schrankenlosen Willkür des Mächtigen! Wohltätigkeit, Nächstenliebe, Sorge für Kranke, Arme, Gebrechliche, Schwache, Notleidende aller Art, muß der konsequente Darwinismus als unsittlich brandmarken, weil er darin nur ein Hindernis der Verbesserung des Typus Mensch erblickt. Sittlich ist nur, alles Schwache rücksichtslos der unbarmherzigen Auslese der Natur zu opfern, unsittlich im höchsten Grade, durch ärztliche oder andere caritative Werke den verkümmerten Zweigen am Baume der Menschheit zum Fortleben zu verhelfen. Nicht einmal die Parole

„Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ kann auf solchen Grundlagen erhoben werden; der Darwinismus kennt keine Freiheit, sondern nur unbedingte Kraft- und Machtentfaltung, keine Gleichheit, sondern nur gegenseitige feindselige Nebenbuhlerschaft und möglichst große Ausnützung — von Brüderlichkeit nicht zu reden.

Wenn nun trotz alledem Darwin selbst das Mitgefühl als die hauptsächliche Quelle der Sittlichkeit dulden will (wenn auch nicht prinzipiell, da es für die Rasse der Menschen im höchsten Grade schädlich sein müsse) und sagt, man müsse, um nicht „den edelsten Teil unserer Natur herabzusetzen, die ganz zweifellos schlechte Wirkung des Lebenbleibens und der Vermehrung der Schwachen ertragen“[20]), so ist das inkonsequent, denn das Mitgefühl vermag den Kampf ums Dasein nur zu mildern, den Rassenfortschritt nur aufzuhalten. Die „Natur“ kennt kein Mitleid. Jedes Stärker- und Besserwerden des einen ist bedingt durch Schwächer- und Schlechterwerden des andern; wer in diesem Kampfe unterliegt, beweist, daß er des Fortlebens nicht wert war[21]).

Trotzdem behauptet P. Nordheim[22]), der Darwinismus gehe noch über das christliche Gebot der Feindesliebe hinaus, da er vorschreibe: „Liebe deinen Nächsten mehr wie dich selbst!“ Aber was den Namen Liebe im Darwinismus führt, ist, wie wir schon (§ 2) darlegten, nur jene sinnliche Begehrkraft, welche Haeckel auf die Verwandtschaft der Sperma- und Eizelle zurückleitet. Eine uneigennützige, aufopfernde Liebe zu den notleidenden Mitmenschen, die Pflege kranker, schwacher Eltern oder Kinder muß der Darwinismus folgerichtig verwerfen; eine Beschränkung des Selbst, ein Erweisen von etwas Gutem kann er nur insofern gestatten, als dadurch zugleich die eigene Kraft erhöht wird. „Die höchste Erprobung der Liebe,“ sagt Schneider mit Recht[23]), „die vergebende, segnende, fürbittende, Böses mit Gutem vergeltende Liebe zum persönlichen Feinde, kann er nicht einmal bewundern, sondern nur als eine Gemütsverwirrung brandmarken.“

Nietzsches Herrenmoral ist nichts anderes als die konsequent durchgeführte, auch auf die Seelenkräfte angewandte Theorie des Kampfes ums Dasein. Es ist keine Lehre der Moral, sondern der ausgesprochene Moralnihilismus. „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt!“ gilt hier, freilich nur für den Übermenschen, „der prachtvollen, nach Beute und Sieg lüstern schweifenden Bestie“; die andern, die nicht dazu berufen sind, die „große, blökende Fabrikware der Natur“, haben die Pflicht, sich von den Herrenmenschen behandeln zu lassen, wie etwa der Wolf das Lamm behandelt, wenn er es auffrißt. Dementsprechend „sehen die vornehmen Kulturen im Mitleiden, in der Nächstenliebe, im Mangel an Selbst und Selbstgefühl etwas Verächtliches“. „Dem Schwachen helfen? — Nein, ihn abstoßen!“ „Das Mitleiden kreuzt im großen und ganzen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. Es

erhält, was zum Untergang reif ist, es wehrt sich zugunsten der Enterbten und Verurteilten des Lebens.“[24]) Feindesliebe, wie sie die „Sklavenmoral“ lehrt, ist ihm nichts anderes als das Unvermögen, sich zu rächen. Wenn die unterdrückten Sklaven und der Pöbel sagen, „gut ist jeder, der nicht vergewaltigt, der niemanden verletzt, der nicht angreift, der die Rache Gott übergibt . . . so heißt das, kalt und ohne Voreingenommenheit angehört, eigentlich nichts weiter als: wir Schwachen sind nun einmal zu schwach, es ist gut, daß wir nichts tun, wozu wir nicht stark genug sind . . .“ „Das Christentum hat die Partei aller Schwachen, Niedrigen, Mißratenen genommen, es hat ein Ideal aus dem Widerspruch gegen die Erhaltungsinstinkte des starken Lebens gemacht.“ Daher verwünscht er es als „den einen großen Fluch, die eine große innerlichste Verdorbenheit, den einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist, den einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit“; und will „die ewige Anklage des Christentums an alle Wände schreiben, wo es nur Wände gibt“[25]) — Dieser Blasphemie brauchen wir nichts hinzufügen.

Selbstsuchtsmoral ist im Grunde genommen auch der (Individual-) Eudämonismus der Kyrenäiker und Epikuräer (s. unten im 2. Teile) sowie die Lehre Spencers, dessen System wesentlich nichts anderes ist als „eine leidliche Verschmelzung der Aristippschen Lustlehre mit Epikurs kluger Berechnung“[26]), die Gleichwertung des Ergötzlichen mit dem Sittlichguten[27]). Hiervon ist, noch mehr als von der Moral des Mitgefühls, zu sagen, daß ein so nach Person, Alter, Geschlecht, Stimmung, Launen veränderliches Ding wie die Lust unmöglich als Norm der Sittlichkeit, am wenigsten für die Feindesliebe, aufgestellt werden kann. Ist das Angenehme gleich dem moralisch Guten, dann handelt auch der Wilde, der seinen Feind grausam martert und sich an seinen Qualen weidet, der Verbrecher, der sich durch Laster aller Art, über Blut und Tränen, den Weg zu Glück und Freude bahnt, ebenso sittlich gut oder noch besser als derjenige, welcher einen heroischen Akt von Feindesliebe begeht. R. Schuricht sagt auch ganz folgerichtig: „Gut ist die Liebe, aber auch der Haß . . ., gut ist die Wahrheit, solange sie uns Genuß bereitet, gut sind aber auch Lüge, Meineid, Verstellung, List und Schmeichelei, wenn sie uns Vorteil bringen . . . Gut sind Betrug, Diebstahl, Raub und Mord, sobald sie zu Besitz und Genuß führen.“[28]) Das aber heißt den Menschen dem Vieh gleichstellen, heißt die Sittlichkeit überhaupt negieren.

Eine Selbstsuchtstheorie irgendwelcher Form vermag keine Sittlichkeit und keine sittliche Gesellschaft zu begründen. Diese „ist dann“, sagt Ihering[29]), „nichts als die Ordnung des Bagno der Galeerensträflinge, gesichert, so lange die Peitsche in Sicht, aufgelöst, sobald diese aus den Augen ist . . . Bin ich sicher, daß der Gläubiger

den Beweis der Schuld nicht führen kann, so leugne ich sie ab; treffe ich meinen Feind an einsamer Stelle im Walde, so räume ich ihn aus dem Wege; jedes Verbrechen, das mir Vorteil bringt oder Genuß verspricht, und von dem sicher ist, daß niemand mich desselben überführen oder beschuldigen wird, ist dann nicht bloß möglich, sondern vom Standpunkt des Egoismus psychologisch unabwendlich."

Auf solcher Voraussetzung ist Feindesliebe unmöglich. Dazu bedarf es vielmehr der Erkenntnis sozialer Pflichten. Aber bloße Förderung des Typus Mensch bezw. Übermensch, wie es der Darwinismus vorschreibt, oder die Ausbildung der gesellschaftlichen Triebe und Gefühle als sittliche Anlage und Richtschnur, die Förderung des Gemeinwohles usw. vermögen nicht zu grundsätzlicher Übung von Feindesliebe anzuspornen, sie versagen z. B., wenn es sich um einen gemeinschädlichen Verbrecher, einen Feind des Gemeinwohles handelt, ganz abgesehen davon, daß auch diese Bestrebungen nicht, selbst nicht in ihrer Gesamtheit, das höchste und letzte Ziel[30]) des Menschen bilden können. Der Mensch muß zur Übung der Liebe, ja sogar der Gerechtigkeit bestimmte Pflichten gegenüber jedem Menschen anerkennen. Deshalb kennt der Naturmensch, das Kind am Anfang seines Lebens keine Gerechtigkeit und noch weniger Feindesliebe. In der Natur, die aber eben deshalb für den freien, einer bewußten Einsicht, der Vervollkommnung und der Gesellschaftsbildung fähigen Menschen keine sittliche Norm sein kann, gilt immer das Selbstinteresse, das Stirner zur Theorie erhob, jedes Geschöpf sieht in sich „das Einzige", das alle anderen Dinge als Mittel zu seinem Zwecke betrachtet und zu behandeln sucht. So kennen auch das Kind, der Naturmensch keine Rücksicht auf andere, sie kennen nur Befriedigung ihrer individuellen Bedürfnisse und Wünsche und sie bedürfen daher zur Anerkennung gewisser Pflichten gegen den Nächsten, besonders aber gegen die Feinde, einer entschiedenen, prinzipiellen Erziehung, sowohl zu einem sachlichen Urteil, wie zu einem gerechten und liebevollen Handeln[31]).

Freilich verliert auch dort, wo diese Pflichten anerkannt sind und beobachtet werden, das Selbstinteresse seine Herrschaft nicht ganz und kann sie nicht verlieren. Ein bloß äußeres Verrichten von Liebeswerken und namentlich das Üben der negativen Liebespflichten gegen den Feind läßt sich mit einem klugen und berechnenden Egoismus wohl vereinen; ja unser eigenes Interesse selbst spornt uns dazu an. „Du wähnst zwar, an ihm Rache zu nehmen," ruft der hl. Chrysostomus[32]) dem Rachsüchtigen zu, „allein zuerst quälst du dich selber, da du deinen Zorn gleichsam zum Henker bestellst und so deine Eingeweide zerfleischest . . . Wer auf Rache sinnt, peinigt sich selbst, denn der Zorn wütet in seinem Eingeweide."

Daß die Rache, d. h. die Sättigung der Rachlust, oft gar so „süß" scheint, ja nach Walter Scott „der süßeste Bissen" ist, „der jemals in der Hölle gekocht worden ist", kommt großenteils nur

daher, weil sie Selbstpeinigung ist und mit ihrer Befriedigung diese eigene Qual, wenn auch meist nur scheinbar, aufhört. Wie selten gelingt der Versuch, Rache auszuüben, vollständig! In den meisten Fällen gleicht der Rachsüchtige der Biene, welche sticht und dafür selbst sterben muß: das Übel, das er sich selbst durch die Rache anrichtet, ist größer als der Schaden, welchen er dem Feinde zufügt. Die Notwendigkeit, nur mit einem einzigen Menschen in Haß und Zwietracht leben zu müssen, kann das Glück von uns fernhalten. Goethe empfiehlt daher als Lebensregel, um sich „ein hübsches Leben zu zimmern", „besonders keinen Menschen hassen". Selbst Nietzsche erklärt wenigstens Bemeisterung von Rachgier und Zorn als unumgänglich notwendig für jede Lebensführung. Wer über seinen Jähzorn, seine Galle und Rachsucht nicht Meister werden könne, und es versuche, irgend worin Meister zu werden, sei so dumm wie ein Ackersmann, der neben einem Wildbach seinen Acker anlege und bestelle, ohne sich gegen ihn zu schützen. Was wären bei dem wirren Greuel von Staatskriegen, Bürgerkämpfen, Bruderzwisten, Weltgeschichte genannt, die Folgen, wenn kein Mensch versöhnlich wäre! Von diesem Standpunkt aus warnt besonders Cicero vor Fortsetzung der Feindschaften[33]). Eine nur äußerliche Versöhnung aber, oder ein Friedensschluß auf Grund siegreicher physischer Übermacht der einen Partei über die andere vermag allein die Flammen des Zwistes nicht auszulöschen, die Köpfe der lernäischen Hydra nicht unschädlich zu machen; „der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden."[34])

Ja, was ist schließlich der vielgerühmte Satz: „Was du nicht willst, daß dir von anderen geschehe, das tue auch du keinem", welchen Kaiser Alexander Severus, der ihn von Juden (oder Christen) gehört hatte, als das non plus ultra aller Moral pries, so daß er ihn durch einen Herold überall verkünden und an Denkmälern und Gebäuden anbringen ließ[35]), diese Vorschrift, die sich in den Sprichwörtern aller Völker findet[36]), und die Giordano Bruno als einzige notwendige Sittenlehre hinstellte[37]) und welche Kant nur in einer Gestalt wiederholte, wie er sie bei seinem aprioristischen System benötigte (jeder soll so handeln, daß die Maxime seines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können) — was ist dieser Satz mehr als eine rein negative, starre Gerechtigkeitsformel, die selbst dem größten Egoismus entspringen kann? Auch Knigge, der, wie Hilty[38]) mit Recht sagt, „Menschenkenntnis zu egoistischen Zwecken lehren will", warnt vor Zorn und Rachsucht, empfiehlt großmütige, edle Behandlung des Feindes und rät vor allem, sich „nie zweimal die Hand zur Versöhnung reichen zu lassen"[39]). Ja selbst zu sehr freigebiger Wohltätigkeit gegen Arme und Notleidende kann das Selbstinteresse auffordern, um den täglich mehr anschwellenden Klassenhaß, die angehäufte Rachsucht und

Erbitterung der Proletarier, welche mit jedem Tag mehr sich zu entzünden droht — wir werden unten sehen, inwiefern die Feindesliebe in die soziale Frage hineinspielt —, zu versöhnen und die Ungleichheit der Lose wenigstens durch Liebeswerke zum Teil zu verringern[40]).

Positive Feindesliebe aus eigenem Interesse muß notwendig auch jeder üben, dem überhaupt die Liebe ein notwendiges Mittel zur Bewahrung seiner Gemütsruhe, zur Ausschmückung des Lebens geworden ist — an sich gewiß ein preisenswerter Zug eines edlen, vornehmen Herzens, wenn es nicht das höchste Ziel des Menschen bildet[41]).

Alle diese Übungen wirklicher oder nur scheinbarer Feindesliebe können, insoweit nur das Selbstinteresse dazu antreibt, auf den Namen Tugend nicht Anspruch erheben.

§ 7. Begründung der Feindesliebe in der natürlichen Ordnung.

Der Mensch bedarf als vernünftig freies Wesen zur Erlangung der Seligkeit der Ergänzung in einem andern Wesen, mit dem es eine gewisse Ähnlichkeit besitzt. Der Endzweck des Menschen ist Gott als das unendliche Gut. Auch jedes Geschöpf kann Gegenstand der Liebe sein, wenn aber diese geordnet sein soll, nur wegen Gott, im Einklang mit seinem Willen[42]). Die Grundpflicht des Menschen ist also Liebe zu Gott, von dessen Willen jede andere Liebe Regel und Maß zu erhalten hat.

Selbst ohne und vor jeder Gotteserkenntnis läßt sich die Zusammengehörigkeit aller Menschen ohne Ausnahme, also auch unserer Feinde, zweifach beweisen: durch die Gleichheit ihrer Natur und die ihrer Hilfsbedürftigkeit. „Wessen Verstand erleuchtet genug ist, die erste einzusehen, wessen Herz empfindlich genug ist, die andere zu fühlen, der ist vor einem dauerhaften, unerbittlichen Hasse auch gegen diejenigen gesichert, welche ihn am tiefsten verwundet haben.“[43])

Die Gleichheit der Not und Hilfsbedürftigkeit aller Menschen, um davon zuerst zu reden, erhellt schon aus der Schwächlichkeit und Gebrechlichkeit ihrer physischen Natur. Kein Geschöpf kommt hilfloser zur Welt als der Mensch, kein anderer Körper ist den zersetzenden Einflüssen schädigender Gifte und Bakterien so zugänglich als der menschliche, selbst die notwendigste Schutzwehr gegen die Rauheit der Elemente empfängt er von andern. In noch viel höherem Maße ist er bei seiner geistigen und moralischen Ausbildung auf die Mitarbeit anderer angewiesen. Selbst die hervorragendste wissenschaftliche und künstlerische Leistung ist bedingt durch das schon Vorhandene. „Philosophen, Juristen und Theologen stimmen darin zusammen, daß eine reale Einheit des Menschengeschlechts bestehe. Selbst wenn man die Frage als eine offene behandeln wollte,

ob der biblische Bericht über die Entstehung des Menschengeschlechtes und dessen Abstammung von einem Paar buchstäblich verstanden werden müsse, so verdankten wir doch dieser Tradition den philosophischen Gedanken von der Einheit des Geschlechtes im Begriffe. Nur unter der Voraussetzung der Einheit und Wesensgleichheit aller Menschen läßt sich über den Menschen philosophieren, lassen sich Gesetze und Rechte aufstellen, läßt sich der Begriff der Humanität vollziehen.“[44]) Auch ohne Annahme eines gemeinsamen Ursprungs aus einem Samen finden wir an allen Menschen wesentlich gleiche Natur, gleiche Ausstattung mit Vernunft und freiem Willen, anteilnehmend an denselben Wohltaten, die der Himmel spendet[45]), in gleicher Weise unterworfen dem unerbittlichen Gesetz des Todes — Momente, welche besonders die Dichtkunst in oft unvergleichlicher Weise zu Motiven der Feindesliebe verwertet hat[46]). Nun beweisen aber nicht nur die historische Überlieferung aller Völker, sondern auch die Ethnographie und die vergleichende Sprachwissenschaft deutlich die Einheit und den gemeinsamen Ursprung des ganzen Menschengeschlechtes[47]). Mit der Erkenntnis der ganzen Menschheit als eines großen Familienverbandes sind zugleich allgemeine Familienrechte und -pflichten gegeben, deren Ausgestaltung und Qualität oft in einem auffallenden Verhältnis steht zu der Wertung der einzelnen Familie als solche; je enger sich der einzelne durch das Band des Wertes an den Familiengenossen gekettet fühlt, desto größer ist meist auch das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit den Mitmenschen. Die schönste Begründung und Frucht hat jenes Weltbürgertum in dem terentischen Wort gefunden: „Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches kann mir fremd sein.“[48])

Darin liegt also der primärste Grund auch für die Feindesliebe, daß wir alle Brüder und Glieder der einen großen Menschenfamilie sind. Was von der einzelnen Familie gilt, daß glückliches Familienleben nur auf dem Boden wahrer gegenseitiger Liebe erblühen kann, ist auch von der großen Familie der Menschen zu sagen. Würde die Liebe von der Erde verschwinden, so müßte das berüchtigte Wort von dem „Kriege aller gegen alle“ zur traurigen Wahrheit werden.

Noch weiter werden wir zu dieser Idee einer allgemeinen Menschenliebe geführt durch die Annahme eines gemeinsamen Gottes und Vaters aller, der aus einem das ganze Menschengeschlecht gemacht hat, damit es sich ausbreite über die Erde. Im Lichte der natürlichen Offenbarung Gottes erkennen wir, daß alle Menschen den nämlichen Schöpfer und Vater im Himmel und dieselben Stammeltern auf Erden haben, die gleiche Ebenbildlichkeit Gottes in sich tragen und dem einen Endziele zustreben. Darum darf kein Mensch, nicht einmal unser größter Feind, von der allgemeinen Liebe und den gewöhnlichen, allen zu erweisenden Liebespflichten ausgeschlossen werden. Denn auch er ist und bleibt unser Bruder und Glied der

einen Gottesfamilie und soll nach Gottes Absicht gemeinsam mit uns hier die ihm gestellte Aufgabe lösen und dort einst mit uns am Throne Gottes stehen[49]).

Wie sehr die allgemeine, jedes menschliche Wesen umfassende Bruderliebe bedingt ist durch die monotheistische Weltanschauung, zeigt genügend die Darstellung der Feindesliebe im klassischen Altertum, wo der Polytheismus als Hauptursache für den Mangel an Liebe zu bezeichnen ist. Einen Rückfall auf den durch das Christentum überwundenen Standpunkt bedeutet es, wenn man heutzutage versucht, einen Gott für eine einzelne Nation, und wäre es auch die höchststehende, in besonderer Weise in Anspruch nehmen zu wollen. „Heimdall versichert uns, das Volk der Germanen allein trägt den Funken göttlicher Schöpfungskraft in sich und verkörpert den Willen Gottes auf Erden. Der Nächste der Germanen ist aber nur der Germane. Für ihn werden alle „kristlichen" Gebote der Feindesliebe, des Mitleids, Verzeihens usw. als berechtigt anerkannt, aber: „Schlägt und beschimpft dich (deinen Nächsten oder dein Volk) ein Fremdling, so schlage ihn wieder, denn er hat den göttlichen Geist geschlagen und ist des Todes schuldig."[50])

Nicht nur Rückfall auf den Standpunkt des egoistischen Heidentums, sondern ein Sinken tief unter ihn ist es, mit Ed. v. Hartmann, Lasson, Gomplowicz usw.[51]) nicht nur die Liebespflichten eines Volkes zu einem andern zu leugnen, sondern auch den zügellosen Kampf ums Dasein als die einzige Regel im Verkehr der Staaten untereinander anzuerkennen. Die alten Römer hätten sich geschämt und gescheut, so zu sprechen und zu handeln. Ein eigenes Priesterkollegium, das der Fetialen, war eingesetzt, die völkerrechtlichen Beziehungen in Krieg und Frieden aufrecht zu erhalten[52]). Das natürliche Völkerrecht kann nur leugnen, wer ein allgemeines, alle Zeiten und Völker umfassendes Gesetz, wie es schon der Dekalog enthält, leugnet. Wenn zwischen Individuum und Individuum das natürliche Gesetz der Gerechtigkeit und Liebe gilt, warum nicht ebenso naturgemäß zwischen Staat und Staat? Sind nicht etwa alle Staaten in Zweck und Wesen einander gleich? Besteht etwa unter den Völkern, besonders bei dem jetzigen regen und ausgedehnten Handelsverkehr, weniger Gleichheit der Hilfsbedürftigkeit als zwischen den Einzelmenschen? — —

Beachtenswert ist, daß die Feindesliebe schon nach dem natürlichen Sittengesetze theozentrisch sein muß; d. h.: sie strebt nicht erst durch den Nächsten (Feind) zu Gott wie die anthropozentrische[53]) Liebe, sondern ist in erster Linie auf Gott gerichtet und wendet erst von diesem aus dem Nächsten als Geschöpf Gottes Teilnahme und Liebe zu. Schon die natürliche Offenbarung lehrt, daß der Trieb zu vollkommener Glückseligkeit, den der Schöpfer in jedes Menschen Herz gepflanzt und der notwendig eine Befriedigung erheischt, durch kein geschaffenes Gut gestillt werden kann. Nur

in Gott darf der Mensch sein vollkommenes Glück suchen, nur in ihm kann er es finden. Wie in der materiellen Körperwelt die Gravitation der Körper das gemeinsame höchste Prinzip bildet, das allen Stoff in das richtige Verhältnis zur Zentralsonne als dem Urquell alles Lichtes und Lebens bringt, so stellt sich im unermeßlichen Reiche des geistigen Lebens die Liebe als die erste Kraft, als Grundprinzip und gemeinsame Triebfeder jeder seelischen Bewegung dar, so bildet auch hier gesetzmäßig Gott, die Geistersonne, den einzigen Mittelpunkt, um den sich die freien Geister bewegen müssen, um nicht, allen Haltes beraubt, in den Abgrund des Nichts zurückgeschleudert zu werden[54]).

Es ist also eine bereits im natürlichen Sittengesetze begründete Pflicht, daß der Mensch Gott als die Ursache und das Endziel aller Dinge, als die unendliche Liebenswürdigkeit, die Quelle und den Inbegriff alles Guten über alles liebe. Alle Geschöpfe sind nur insofern gut und liebenswürdig, als sie an seiner unendlichen Vollkommenheit Anteil haben. Es entspricht daher nur unserer vernünftigen Natur, Gott über alles zu lieben, alles andere aber nur in Gott und wegen Gott. So ist also das Gebot der Feindesliebe in Gott und wegen Gott bereits ein Gebot des natürlichen Sittengesetzes.

§ 8. Promulgation und Unveränderlichkeit des Naturgebotes der Feindesliebe.

Wenn wir bezgl. der Promulgation der Naturgebote mit einigen Moralisten[55]) vier Arten von Geboten im natürlichen Sittengesetze unterscheiden, so können wir Feindesliebe selbstverständlich nicht der ersten Art derselben zuteilen, die nur die allgemeinsten, jedem vernünftigen Menschen bekannten sittlichen Grundsätze enthält, auch nicht zu der zweiten Art von Sittengeboten, die sich aus jenen der ersten mit unmittelbarer Evidenz ergeben, soweit die Verhältnisse, auf die sie sich beziehen, bekannt sind. Nur die primärsten Voraussetzungen eines sittlichen Verhaltens gegen den Feind, das Verbot, gegen ihn nicht jedes Mittel ohne Unterschied zu gebrauchen, jeden, der nach dem gleichen Ziele strebt, niederzumachen, können diesen beiden Klassen zugerechnet werden. Die dritte Klasse, die jene sittlichen Grundsätze umfaßt, die aus der ersten und zweiten, sobald sie auf bestimmte Handlungen (nicht bloß bestimmte Verhältnisse) angewandt werden, unmittelbar hervorgehen, gebietet bereits, bei Ausübung von Strafe und Rache gegen den Feind einesteils nur gerechte und billige Mittel anzuwenden (Forderung der natürlichen Gerechtigkeit und Billigkeit), andernteils auch dabei im eigenen Interesse ein gewisses (wenn auch durchaus nicht klar bestimmtes) Maß von Zorn, Haß und Rachsucht einzuhalten, um nicht selbst dadurch großen Schaden zu erleiden. (Forderung der natürlichen Selbstliebe.) Über die Existenz dieser positiven und negativen Sittengebote kann niemand in unverschuldetem Irrtum oder

Zweifel sein, und tatsächlich sind sie auch jedem, wenn auch noch so tief stehendem Volke bekannt. Wenn sie trotzdem nicht immer und überall beobachtet werden, so liegt die Ursache davon nicht im Mangel der Erkenntnis; vgl. die Darstellung der Feindesliebe bei den Naturvölkern! Erst die vierte Art, welche diejenigen Sittengebote umfaßt, die sich aus den vorigen nur durch mittelbare oder unmittelbare, nicht von selbst evidente Schlüsse ableiten lassen, enthält das Gebot, jede Begierde von Haß und Rachgier zu unterdrücken und auch dem Feinde so viel Maß von Achtung und Liebe zuzuwenden, als wir allen Menschen als unsern Mitgeschöpfen und Ebenbildern des einen Gottes schuldig sind. Über diese sittlichen Grundsätze ist wenigstens bei einzelnen Individuen selbst schuldloser Irrtum möglich.

Weil das Gebot der Feindesliebe schon im natürlichen Sittengesetz begründet ist, kann es sich auch nicht verändern, weder aus sich selbst im Laufe der Zeiten noch auf eine äußere Auktorität hin. Auch Gott kann es weder umändern noch jemanden davon entbinden, ohne sich selbst zu widersprechen, denn nicht deshalb ist die Feindesliebe sittlich gut, weil Gott sie als sittliche Pflicht aufstellte, sondern Gott schrieb es jedem Menschen als sittliche Pflicht ins Herz, weil sie gut und das Gegenteil davon böse ist. Nur wer mit dem Moralpositivismus behauptet, Gott verabscheue das Böse nicht absolut und unbedingt, sei also nicht allheilig, kann glauben, eine Dispens von irgend einem Naturgebote könne jemals im Plane Gottes liegen.

Allerdings kann das Naturgesetz zur Erreichung eines höheren Gutes oder zur Vermeidung eines größeren Übels mitunter eine Bestrafung, ja sogar Tötung des Feindes nicht nur gestatten, sondern sogar gebieten, und auch Gott hat im Laufe der biblischen Geschichte, namentlich im Alten Bunde, eine derartige Ahndung von Feinden befohlen; so gebot er den Kindern Israels die Ausrottung der heidnischen Völker im Gelobten Lande. Als unumschränkter Herr über Leben und Tod hatte er dazu zweifellos das Recht, niemals aber hat Gott Haß und Rachsucht gegen die Person des Feindes geboten und kann es nie tun. Auch die Konzessionen an die Schwachheit der Juden[56]) bedeuten keine Abänderung des Naturgesetzes oder Dispense davon; höchstens kann gesagt werden, der Gegenstand, auf den sich das Naturgesetz bezieht, erscheint hier so verändert, daß er nicht mehr unter dieses Gesetz fällt[57]).

Darum können auch die Verworfenen, d. i. die im Zustande der Feindschaft aus diesem Leben Geschiedenen und aus der Gottesfamilie für immer Ausgestoßenen, nicht Gegenstand unserer Liebe (weder der natürlichen noch der übernatürlichen) sein, weil deren Voraussetzung, die Zusammengehörigkeit der Liebenden, fehlt[58]).

§ 9. Begründung der Feindesliebe in der übernatürlichen Ordnung.

Die dem übernatürlichen Endzwecke entsprechende Liebe (im allgemeinen) ist die theologische, von Gott eingegossene Tugend der Liebe, die uns befähigt, Gott von ganzem Herzen um seiner selbst willen zu lieben, uns selbst aber und jeden Mitmenschen, auch unsern Feind, gleichwie uns selbst, wegen Gott zu lieben. Das materielle Objekt (sowohl der habituellen Liebe wie des einzelnen Liebesaktes) ist also primär Gott an sich, sekundär jedes freie persönliche Wesen, nicht als solches, sondern insoweit Gott es für das übernatürliche Endziel berufen hat, also jeder Mensch ohne Ausnahme, auch unser ärgster Feind.

Die Zusammengehörigkeit und dadurch sich ergebende Liebenswürdigkeit aller Menschen kann, wie bereits ausgeführt, schon durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden. Viel deutlicher und eindringlicher aber berichtet uns die übernatürliche, vorzüglich durch Christus uns erbrachte Offenbarung von dem einen himmlischen Gott und Vater, der keinen Unterschied des Wertes kennt zwischen den einzelnen Nationen und Ständen und Geschlechtern[59]), sondern will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen[60]). Während die mosaische Offenbarung die Idee eines gegen die Angehörigen jeder Nation und Religion gleich gütigen Gottes und Vaters noch nicht deutlich lehrte, hat die christliche Offenbarung zum erstenmal alle Schranken und Grenzen beseitigt, die die Verschiedenheit der Nation und der Religion, des Geschlechtes und Standes, der Liebe vorgezeichnet hatte. Nunmehr kann für niemanden mehr zweifelhaft sein, daß auch der Feind, der politische wie der persönliche, Objekt unserer Liebe sein muß. Der Heiland hat insbesondere der nationalen Engherzigkeit als einem unchristlichen Massenegoismus einen tödlichen Stoß versetzt durch die Parabel vom barmherzigen Samaritan. Indem er auf die Frage des Pharisäers: „Wer ist mein Nächster?“ gerade einen Repräsentanten des von den Juden am meistgehaßten und verachteten Volkes[61]) als dessen „Nächsten“ hinstellte[62]), hat er zugleich den Chauvinismus der Pharisäer als unmoralisch verworfen. Sein eigenes Tun und Lassen war eine fortwährende Mahnung zur Milderung der nationalen und sozialen Gegensätze[63]): Verdienstursache für alle Liebeseinheit ist der Heiland geworden; indem er uns zu Kindern und Freunden Gottes in der übernatürlichen Ordnung machte, lebt Christus in uns[64]); wir sind Glieder eines mystischen Leibes, dessen Haupt der Gottessohn selber ist[65]).

Der Heiland hat aber auch ausdrücklich in den klarsten und deutlichsten Worten das Gebot der Feindesliebe gelehrt und ist in dessen Erfüllung mit dem erhabensten Beispiele vorangegangen.

Wir werden diese Punkte unten noch eingehend behandeln,

nachdem wir die Feindesliebe sowohl bei den Natur- und den alten Kulturvölkern als auch im Alten Bunde werden näher kennen gelernt haben.

c) Ordnung und Regel der Feindesliebe.

§ 10. Die christliche Selbstliebe Regel für die Feindesliebe.

Die Allgemeinheit der natürlichen und übernatürlichen Nächstenliebe, die sich auch auf den Feind erstrecken muß, schließt eine besondere Ordnung der Liebe nicht nur nicht aus, sondern im Gegenteil ein; denn die Ordnung der Liebe gehört zu dem Begriffe der Tugend, insofern sie das richtige Verhältnis zwischen der Liebe und ihrem Objekte herstellt[66]). Demnach sind wir nicht verpflichtet, dem Feinde ein so großes Maß von affektiver und effektiver Liebe entgegenzubringen, wie sie unter sonst gleichen Umständen denen zu erweisen ist, die näher in Einheit mit uns stehen, wie Verwandten, Wohltätern, Freunden usw. Die Ordnung der Nächsten- und Feindesliebe regelt sich ferner durch den Notstand, in dem sich der andere befindet.

Aus dem natürlichen und positiven Liebesgebote: „Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst" folgt der Satz der Schule: „Amor incipit ab ego"[67]); d. h. die Liebe fordert, jedem Menschen, auch dem Feinde, das natürliche und übernatürliche Endziel, wozu jeder berufen ist, und alle dafür notwendigen und nützlichen Mittel ebenso aufrichtig zu wünschen und innerhalb der von Gott gesetzten Grenzen ebenso wirksam verschaffen zu helfen wie uns selbst.

Damit beantwortet sich von selbst auch die von den hl. Vätern und den Moralisten oft aufgeworfene Frage, was am Feinde geliebt werden muß. Geliebt muß am Feinde werden, was ihn mit mir verbindet, also seine Natur, der Umstand, daß er Mensch, mir also ähnlich ist; nicht geliebt dagegen das, was ihn von mir und dem gemeinsamen Endziele trennt, also seine Schuld, der Umstand, daß er Feind, Sünder ist[68]). Dies ist auch der Sinn der so vielfach mißverstandenen Schriftstelle bei Luk. 14, 26[69]). Absichtlicher oder unabsichtlicher Unverstand ist es, mit dem Deisten Chubb in dem Gebote der Feindesliebe eine Zumutung zu erblicken, in unserer Neigung und Hochachtung zwischen guten und bösen Menschen keinen Unterschied zu machen, oder gar mit Rau[70]) zu behaupten, der Christ setze den Sünder über den Gerechten; vielmehr achtet und liebt der wahre Christ in seinem Feinde nichts anderes als dessen Natur, das Ebenbild Gottes, das auch die größte und hassenswerteste Bosheit nicht zerstören kann[71]).

Mithin kann Feindesliebe nicht in Gefühllosigkeit gegenüber erlittenem Unrecht bestehen. Empfindungslosigkeit zu verlangen, wie es der Stoizismus[72]) tat, heißt zu hochmütiger Heuchelei oder

Unnatürlichkeit auffordern. Auch die Worte und das Verhalten des göttlichen Heilandes[73]) und namentlich des hl. Paulus lassen keinen Zweifel darüber, daß sie die erlittenen Unbilden tief und schmerzlich „als unausbleibliche Wirkung der Feindestat" empfanden[74]). Gerade darin, daß wir das erlittene Unrecht schmerzlich empfinden und doch den Täter von unserer Liebe nicht ausschließen, liegt der Grund der hohen Verdienstlichkeit der Feindesliebe. Denn wer unempfindlich ist gegen Freude und Schmerz, für den gibt es überhaupt keinen Feind — weil er ja das Organ, mit dem man den Feind als solchen erkennt, nicht besitzt — und folglich auch keine Feindesliebe[75]).

Ein Ausspruch von J. G. Fichte bedarf noch einer Besprechung[76]). Dieser schreibt: „Der sittliche Mensch hat keinen persönlichen Feind und erkennt keinen an. Ob das Böse gerade gegen ihn ausgeübt wird oder gegen irgend einen andern, ist ihm ganz einerlei, denn er selbst ist sich schlechthin nichts mehr, als ihm jeder andere auch ist, Werkzeug des Sittengesetzes. Es ist gar kein Grund, warum er gerade von ihm, der gerade ihm im Wege steht, schlechter denken, von ihm eher die Hoffnung aufgeben sollte, als von dem, der irgend einer guten Sache im Wege steht. Wer eine Beleidigung höher empfindet, weil sie gerade ihm widerfahren ist, der sei sicher, daß er ein Egoist und noch weit entfernt ist von wahrer moralischer Gesinnung."

Aber der Egoismus in dem Sinne, daß jeder sich selbst der Nächste ist[77]), beruht auf Naturnotwendigkeit, ihn konnte und wollte auch das Christentum nicht aufheben. Die Morallehre muß die Pflicht geordneter[78]) Selbstliebe verlangen — der extreme Sozial-Eudämonismus ist unhaltbar[79]). Aber die Selbsthilfe ist nur Vorbild und Richtschnur der Nächstenliebe; der Grad der Liebe kann unmöglich für alle ihre Objekte der gleiche sein. In dem Gebote des Herrn, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, ist nur die Ähnlichkeit der richtigen Nächstenliebe mit der Selbstliebe, nicht ein Maßstab angegeben. Wer mit Kant das letztere annimmt, muß allerdings die Erfüllung des Gebotes der Nächsten- und besonders der Feindesliebe für unmöglich halten[80]).

Die Art und Beschaffenheit der Liebe wird bestimmt durch die Natur des Geliebten und des ihm zu wünschenden Gutes; diese Art bleibt für alle Objekte der Nächstenliebe, auch für den Feind, immer dieselbe; dagegen der Grad der Liebe kann nicht für die Nächstenliebe derselbe sein wie für mich selbst, weil der Nächste nicht mit mir identisch, sondern mir nur ähnlich ist; der Grad der Liebe richtet sich vielmehr nach dem Grade meiner Zugehörigkeit zu dem Nächsten. Bei der Liebe ist infolgedessen eine Ordnung oder Stufenfolge einzuhalten, wie auch schon Cicero einen solchen ordo caritatis aufgestellt hat[81]). Wenn ich aber mich selbst mehr als einen anderen lieben darf und muß, dann darf und muß ich auch die Beleidigung, die mir zugefügt wurde, höher empfinden als diejenige, die ein mir

Fernstehender erleidet. Nur ein Pantheist, wie Fichte, der überhaupt jede persönliche Würde des Menschen leugnet, kann dies bestreiten.

Anhang.

§ 11. Soziale Frage und Feindesliebe.

Die schon im natürlichen Sittengesetze begründete Liebespflicht verlangt auch eine Milderung der großen Unterschiede, die Kapital und Besitz geschaffen. Daß es sich hierbei, wenn auch natürlich nicht immer um persönliche Feinde, so doch wenigstens um feindliche Gegensätze handelt, deren Versöhnung schon vom Standpunkt eines kalten Egoismus aus notwendig ist, unterliegt keinem Zweifel. „Wer dem Beweggrund der Liebe sein Herz verschließt," ruft Cathrein der besitzenden Klasse zu[82]), „sollte sich heute wenigstens durch das Selbstinteresse zu freigebiger Unterstützung fremder Not bewegen lassen. Der Klassenhaß zwischen den Besitzenden und Besitzlosen, den Reichen und „Enterbten" wird mit jedem Tag ingrimmiger. In den untersten Volksschichten hat sich eine Unsumme von Erbitterung und Rachgier angesammelt und droht wie ein schlagendes Wetter loszubrechen. Ist es da nicht eine Pflicht der Selbsterhaltung für die Reichen, die Notleidenden durch Milde und Freigebigkeit zu versöhnen und tatkräftig an der Aufbesserung ihres Loses mitzuwirken? Die Reichen täuschen sich bitter, die schon glauben, genug getan zu haben, wenn sie zuweilen hochmütig ein paar Pfennige vom Balkon unter die hungrige Menge werfen."

Eine absolute Gleichheit aller Menschen hinsichtlich des Vermögens (Privateigentums) einführen zu wollen, wäre natürlich aus naheliegenden Gründen unvernünftig; sogar die französischen Revolutionsmänner mußten trotz ihres Gleichheitsfanatismus sich dagegen aussprechen, taten es freilich erst, nachdem sie das Vermögen der Kirche und des Adels an sich gerissen hatten. Ebenso unvernünftig ist aber auch der Kommunismus, der alles Privateigentum, zum wenigsten an den Produktionsmitteln, beseitigen und dafür völlige Gütergemeinschaft einführen will. Privateigentum ist vielmehr bei der eigentümlichen Anlage der menschlichen Natur, ihren guten und schlechten Eigenschaften, durchschnittlich immer notwendig, seine Aufhebung wäre also unvernünftig und unsittlich. Auch die mildeste und relativ vernünftigste Form des Kommunismus, der Sozialismus, der nur die Genußgüter als Privateigentum gelten lassen will, wäre nur dann auf die Dauer durchführbar, wenn alle Menschen immer und überall in gleich hohem Grade fleißig und gehorsam und völlig uneigennützig wären. Den Egoismus aber kann auch der Sozialismus nicht aus der Welt schaffen[83]).

Die richtige Lösung dieses Problems kann auch hier nur das Christentum geben[84]). Der Glaube an eine Vorsehung Gottes und

eine Bestimmung für ein ewiges Ziel lehrt uns, die Güter dieser Erde nicht für das absolut Wertvollste und Erstrebenswerteste zu halten; im Evangelium wird im Gegenteil Genußsucht und Habsucht, Mammonsdienst und übertriebene Sorge für den folgenden Tag strenge verworfen[85]), Verzicht auf Besitz um des Himmelreiches willen empfohlen[86]), Barmherzigkeit gegen die Dürftigen strenge geboten[87]), der Stand der vollkommenen Armut um der Nächstenliebe willen geraten[88]). Die Lehre des Heilandes ist durchweg sozial; sie will, daß der Privatbesitz zur möglichst großen Unterstützung der Mitmenschen, besonders der Armen und Dürftigen, verwendet werde, daher das Gebot, jedem (Bedürftigen), der uns bittet, zu geben und in erster Linie dem, der uns nicht vergelten kann[89]), ja aus Liebe zum Nächsten unter Umständen selbst auf das Eigentum zu verzichten[90]). Durchaus falsch wäre es jedoch, sich für den Kommunismus, also auch den Sozialismus, auf die christliche Lehre berufen zu wollen; denn der Heiland erkennt das Privateigentum immer an, wenn er auch seinen Mißbrauch verurteilt; er spricht in seinen Parabeln mit Vorliebe von Privatbesitz an Haus und Feld, Kapital und Geschäftsbetrieb, von Lohnverhältnis und Güterverkehr, ohne daß er sie jemals prinzipiell beanstanden würde[91]); unter seinen Jüngern befinden sich viele mit Privatbesitz; auch die freiwillige und nur teilweise Gütergemeinschaft der ersten Christen[92]) kann mit den Zielen der heutigen Kommunisten unmöglich verglichen werden. Christus verwirft auch den Reichtum nicht; das „Wehe", das er den Reichen zuruft, gilt nur denen, die den Gefahren großen Besitzes, dem Erdensinn und Stolze, erlegen sind[93]), so namentlich den habsüchtigen und grausamen Pharisäern und Sadduzäern[94]). Er preist die Armen glücklich, doch nur die Armen der Gesinnung nach[95]), gleichwie er selbst, der allmächtige und allbesitzende Gottessohn, freiwillig für sich und seine Jünger[96]) das Los der drückendsten Armut erwählte.

Die Verwerfung des aus der Habsucht hervorgehenden wirtschaftlichen Kampfes ums Dasein durch das natürliche und christliche Sittengesetz führt uns erst eigentlich zur Besprechung der sozialen Frage. Diese ist keine rein materielle, sogen. Magenfrage, sondern will in erster Linie ein Mittel finden, die innere Zerstörung der heutigen menschlichen Gesellschaft durch die beiden Extreme des Kapitals und des Proletariats, in den meisten Fällen gleichbedeutend mit den Gegensätzen des Arbeitgebens und Arbeitnehmens, zu verhindern, oder mit andern Worten das richtige Verhältnis von Produktion zu ihrer Verteilung herzustellen. Ohne Zweifel handelt es sich hier um sehr feindliche Gegensätze. Die im Laufe der Jahrhunderte fortschreitende Sozialisierung der Menschheit hat nicht, wie Spencer meint, die altruistischen Gefühle gesteigert, sondern im Gegenteile die Reibungspunkte der Gesellschaft und damit Neid und Haß und Feindschaft nur vermehrt. Heutzutage stehen sich, namentlich in großen Arbeitsbetrieben, begünstigt

durch den Mangel an Religion in weitesten Kreisen, die wenigen Kapitalisten, Arbeitgeber und die ungleich zahlreicheren Proletarier, Arbeitnehmer, nicht nur ganz entfremdet in Lebensweise, Bildung usw., sondern auch, wie es bei solchen Isolierungen stets notwendig der Fall ist, mit Haß, Feindschaft, mit Mißtrauen und schlecht verhüllter Verachtung gegenüber. Den Frieden zwischen diesen Extremen für die Dauer herzustellen, muß Aufgabe jeder Sozialpolitik sein. Zweifelsohne hat diese hierbei von den unveränderlichen Gesetzen der Sittlichkeit auszugehen[97]). Soll die christliche Moral wirklich, wie der Erlöser sagt, der Sauerteig sein, der die ganze Welt durchdringen muß, so kann ihr Einfluß nicht vor den Grenzen der Sozialpolitik Halt machen[98]).

Der Sozialismus, als eine Form des Kommunismus, ist, wie kurz nachgewiesen, als undurchführbar und durch seine Absicht, den dem Menschen notwendigen Privatbesitz wegzunehmen, auch als unsittlich zu verwerfen. Die Ziele der modernen deutschen Sozialisten (Sozialdemokraten) sind jedoch noch von einem anderen Gesichtspunkte aus zu verurteilen. Den Führern dieser Bewegung ist es offenbar gar nicht darum zu tun, den Frieden zwischen den beiden Extremen herzustellen, sondern im Gegenteil das Feuer des Hasses und der Feindschaft erst recht zu schüren. Wie oft wurden menschenfreundliche Maßregeln des Staates oder der Arbeitgeber, Versuche einer Erleichterung und Verbesserung der Zustände von den sozialistischen Agitatoren verachtet, verdächtigt und womöglich hintertrieben! Es scheint oft, als strebe diese Partei naturgemäß nur darnach, den Frieden und das gute Einvernehmen zwischen den Kapitalisten und Proletariern um jeden Preis zu verhindern, weil ihre eigene Existenz vom Hasse und der Feindschaft abhängt[99]). Feindesliebe in der sozialistischen Bewegung? Die Sozialisten selbst hätten nur ein Hohngelächter dafür[100])! Übrigens angenommen, der Zukunftsstaat würde jemals eingeführt werden: der Haß und die Unzufriedenheit würden bei dieser, im Verhältnis zu den jetzigen Staatsformen hundertmal größeren Despotie und Abhängigkeit von der jeweiligen Regierung nur bedeutend gesteigert werden, ganz abgesehen davon, daß die Ausdehnung und Konzentration der Staatstätigkeit den Unzufriedenheitsstoff bei dem Publikum naturnotwendig vermehrt[101]).

Der Sozialismus hat wenigsten das eine Gute an sich, daß er den Besitz möglichst für die Gesamtheit verwenden will. Um so strenger wird durch das natürliche und christliche Sittengesetz sein Antipode, das Manchestertum oder der konsequente ökonomische Liberalismus (ebenso der Anarchismus) verworfen, der einen unumschränkten wirtschaftlichen Kampf ums Dasein zum Ziele hat. Er will dem Staate nur den Rechtsschutz zuweisen, alles übrige aber der Selbsthilfe anheim geben, wobei lediglich egoistische Naturtriebe, nicht aber sittliche Maximen maßgebend seien. Die Folge

wäre eine unumschränkte Freiwirtschaft, vollständiger Individualismus, der absolut wirtschaftliche Kampf aller gegen alle und damit gänzliche Auflösung der sozialen Ordnung, Anhäufung riesiger Schätze auf der einen, eines abgrundtiefen Elends auf der anderen Seite, gewaltsame Zerreißung der Gesellschaft in zwei feindliche Heerlager, Verarmung und Verderbung der Massen.

Was oben über den Kampf ums Dasein im allgemeinen gesagt wurde, muß hier auch auf diese wirtschaftliche „Raubtiermoral" angewandt werden. Eine geregelte, vernünftige Konkurrenz ist allerdings notwendig; der sozialistische Zukunftsstaat mit dem Prinzipe absoluter Gleichheit und damit dem Mangel jeglichen Wettbewerbes ist ja schon deshalb verwerflich, weil er das egoistische Interesse an der Produktion beseitigt oder doch schwächt und so die Produktion selbst schmälert oder vernichtet[102]). Absolute Freiheit aber, wie sie der ökonomische Liberalismus fordert, ist ebenso unmöglich wie die absolute Gleichheit, die der Sozialismus verlangt. Absolute, durch keine Gesetze geregelte, durch keine soziale Schranken gemäßigte Konkurrenz gewähren, heißt die wirtschaftlich Schwächeren der Übermacht und Willkür der wirtschaftlich Stärkeren und damit dem sicheren Verderben preisgeben[103]). Dieser liberale Individualismus ist der krasseste Egoismus, das ausgesprochene System der Rücksichtslosigkeit und der Habsucht, der herzlosen Ausbeutung, des Anhäufens von Kapital um seiner selbst willen, ohne jede Rücksichtnahme auf den von Gott bestimmten Zweck des Eigentums. Mit den sozialen Grundsätzen des Evangeliums ist er nicht zu vereinen[104]).

Die christliche Sozialpolitik, deren Aufgabe es ist, die im Evangelium über Erwerb, Besitz und Gebrauch von Eigentum gegebenen Bestimmungen auch im wirtschaftlichen Leben durchzuführen, erkennt einesteils das Privateigentum an (wie den Unterschied der Stände usw.) und setzt sich somit in Gegensatz zum Sozialismus, andernteils will sie den Besitz möglichst für die Wohlfahrt der Gesamtheit verwenden und unterscheidet sich hierin vom liberalen Individualismus. Da aber die Aufstellung eines ganzen Programms christlicher Sozialpolitik mit ihren besonderen gesetzlichen Maßregeln zum Schutz der Arbeiter, Handwerker, Bauern usw. in einer Arbeit über „Feindesliebe" nicht verlangt werden kann (s. darüber Cathrein, II. 600 ff. im Anschluß an die Enzyklika Leos XIII. de conditione opificum), müssen wir uns auf den Hinweis beschränken, daß zur Lösung der sozialen Frage alle gesellschaftlichen Faktoren mitwirken müssen, nicht nur der Staat, dem nicht bloß der Rechtsschutz, sondern auch die positive Förderung der sozialen Wohlfahrt und ihre Heilung von bestehenden Übeln zukommt, sondern auch die Kirche[105]) und sowohl die Kapitalisten wie die Proletarier[106]).

„Der Ausgangspunkt und die Triebfeder aller dahin zielenden Bestrebungen muß aber wiederum die durch den christlichen Glauben

gebotene Achtung vor der persönlichen Würde des Menschen und Christen bilden, auf welche allein eine opferwillige Nächstenliebe sich gründen kann.“[107]) Die christliche Nächstenliebe muß, über das Gebot der Gerechtigkeit hinausgehend, sich bemühen, alle schlimmen Folgen des Egoismus für die Gesamtheit durch die Werke der Caritas zu heilen, der Societät zuliebe nach Umständen selbst auf Eigentum verzichten und die ganze Persönlichkeit in den Dienst der Dürftigen stellen[108]) — auch eine Feindesliebe, wie wir am Schlusse unserer Ausführungen wohl sagen dürfen.

Eine andere soziale Frage, nur heutzutage weniger aufregend, bildet die Sklavenfrage, die wir nur in gedrängter Kürze behandeln wollen. Daß das Verhältnis zwischen Herr und Sklave, wenigstens bei der Stellung, welche die Sklaven im Altertum einnahmen und heute noch in Afrika vielfach innehaben, ein durchaus feindliches und für beide Teile demoralisierendes ist, kann leider nicht bestritten werden[109]). Selbstverständlich widerstrebt es der Sittlichkeit im höchsten Grade, einen Menschen als eine rechtlose, verfügbare Sache zu betrachten und zu behandeln, wie es im Altertum geschah, oder einen Menschen aus der Freiheit in irgend eine Form von Sklaverei rechtswidrig zu bringen. Dagegen ist es nicht unter allen Umständen Naturgebot, ja nicht einmal vernünftig und sittlich berechtigt, eine schon seit Jahrhunderten bestehende Sklaverei plötzlich aufzulösen, wenn es nicht ohne schwere Gefahr und Nachteile für die soziale Gesellschaft oder für die Sklaven selbst geschehen könnte. Ideal und vollkommen ist dieser Zustand freilich nicht, trotzdem kann und muß er nach Umständen wenigstens vorübergehend als das kleinste Übel unter verschiedenen geduldet und beibehalten werden. Wenn zudem der Sklave zum Gebrauche der Freiheit unfähig ist, so würde man ihm durch seine Befreiung nicht nur nichts geben, sondern ihm vielmehr noch das Wenige, was er hatte, rauben, nämlich seine soziale Existenz. Dies war der Grund, warum auch die Kirche nicht von vornherein die gewaltsame Auflösung der Sklaverei verlangen durfte[110]). Sittengebot bleibt es aber in jedem Falle, das unsittliche Dienstverhältnis zwischen Herrn und Sklaven zu einem sittlichen Verhältnis zu machen, die Rechtlosigkeit des letzteren zu beseitigen, ihm eine menschenwürdige Lebensweise, insbesondere ein geordnetes Familienleben zu ermöglichen, kurz in ihm, wie der hl. Paulus von Philemon[111]) forderte, „anstatt eines Sklaven einen geliebten Bruder“ zu erblicken. Auch hier gilt: „In omnibus caritas!“

Zweiter Teil.

Feindesliebe bei den Natur- und den wichtigsten Kulturvölkern außerhalb des Juden- und des Christentums.

§ 12. Die Naturvölker.

So sehr die Menschheit auch durch die Schranken verschiedenartiger Religionen, Sitten und Lebensgewohnheiten von alters her getrennt war, so können wir doch in ältester Vorzeit und in den wildesten Urwäldern glänzende Belege des schönen tertullianischen Wortes von der „anima naturaliter Christiana" finden; und in dem trostlosesten Dunkel schimmert ein wenn auch oft nur schwacher und schüchterner Abglanz der leuchtendsten Vorschrift unserer Sittenlehre „Liebet eure Feinde!" Und wenngleich die Annahme weit verfehlt wäre, daß die nichtchristlichen Völker immer die Kraft gehabt hätten, durch die Tat zu bewähren, was bei ihnen nur ein dunkles Ahnen war, so ist doch selbst den rohesten Naturvölkern, in welchen Darwin und seine Schüler nur tierartige Horden ohne alle sittlichen Begriffe erblicken zu müssen glauben, der Sinn für großmütige, milde Behandlung des Feindes nie vollständig abhanden gewesen. Dem feinfühligen Forscher wird das Material des Darwinismus willkommen sein, weil er gerade nach Durchkostung all des Traurigen und Abstoßenden die schwächsten Regungen und Pulsschläge einer besseren Natur um so leichter bemerken und ihnen um so liebevoller nachgehen wird.

Wilh. Schneider hat in seinem verdienstvollen Werke „Die Naturvölker" eine erschöpfende Menge dieses Materials gesammelt und uns zum Teil über Erwarten schreckliche Bilder der Wirklichkeit entrollt. Die Art und Weise, wie der Wilde sein oberstes Prinzip, das Gebot der Blutrache, in der Praxis ausnahmslos durchführt, haben wir in dem Rahmen dieser Arbeit nicht zu schildern[112]). Wir begnügen uns damit, der darwinistischen Richtung die Oberflächlichkeit ihrer Methode entgegenzuhalten, die aus Details, wie sie auch Schneider vorführt, den Wilden so gerne jedes Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Bös und jedes Verständnis für eine menschliche Behandlung des Feindes absprechen möchte; die ohne tiefere, historische Forschung und psychologische Beobachtung ein völliges Fehlen moralischer Instinkte konstatiert, wo nur ein im Grunde tiefes, wenngleich irregeleitetes und entartetes

Empfinden einer verkümmerten Natur nach Erlösung schreit. Dieser tendenziösen Geschichtsschreibung, welche aus der häufigen Übertretung sittlicher Gebote schließt, daß solche Vorschriften überhaupt nicht vorhanden gewesen seien, und dabei noch bei der moralischen Wertung ihres Objektes das subjektive Moment ganz außer acht lassen, muß schon die bereits von Plinius[113]) ausgesprochene Beobachtung entgegengehalten werden, daß gerade die widernatürlichste Unsitte einzelner wilder Völker, die Menschenfresserei, nur in den wenigsten Fällen als ein Racheakt gegen den besiegten Feind aufzufassen ist, sondern vielmehr eine Entartung der Opferidee bedeutet. Wir haben also hier ein skandalöses Verbrechen, das gleichwohl von einem moralischen Prinzip hergeleitet werden muß[114]). Freilich kann die Zurückführung jener Unsitte auf eine Verzerrung einer religiösen Idee das Motiv der Rachsucht, welches bei der Verfolgung und Verzehrung der Feinde mitspielt, nie ganz ausschließen; doch ist dieses Motiv nicht das vorwiegende und besonders nicht das ursprüngliche und berechtigt jedenfalls nicht zu der Annahme, die Rachsucht sei von Anfang an in der sittlichen Natur des Menschen notwendig begründet.

Endlich muß den Anhängern des Darwinismus gegenüber, welche zur Beweisführung ihrer Theorie nur immer das Schlechte an den „affenartigen Monstren" hervorheben, die guten Eigenschaften dagegen ebenso geflissentlich verschweigen, betont werden, daß zahlreiche unparteiische Reisende aller Nationen von einer verhältnismäßig hoch entwickelten Sittlichkeit der Naturvölker, besonders auch von großer Gastfreundschaft und uneigennützigem Wohlwollen gegen die Fremden berichteten[115]). Wenn man demgegenüber auf die zahlreichen Beispiele des Hasses der Wilden gegen die Vertreter der Kultur hinweist, so gibt die Geschichte der Kolonialpolitik, besonders der spanischen und englischen, die beste Erklärung dafür[116]). Der Wilde, impulsiv in seiner anfänglichen Freundschaft zu den fremden Ankömmlingen, deren geistige Überlegenheit er instinktiv fühlte, äußerte später naturgemäß seine Abneigung gegen die Todfeinde seiner Rasse in ebenso exzentrischer Weise, und die Martern und Qualen, die er für den gefangenen Weißen in geradezu wahnwitziger Raffiniertheit erdachte, sind eine bei ihm sehr verständliche und darum entschuldbare Überschreitung der Grenzen der Verteidigung und stellen sich so ebenfalls nur als Entartung eines moralischen Prinzips — des Verzweiflungskampfes um die Erhaltung der Rasse — dar[117]).

§ 13. Die ältesten Kulturvölker[118]).

Die Geschichte der ältesten Religionen beweist deutlich, daß schon beim Eintritt des Menschen in die Geschichte Nachsicht und

---

118) Über die Babylonier siehe im dritten Teile

versöhnende Liebe gegen den Feind als etwas Rühmenswertes galt. Im Totenbuche der Ägyptier hat die Seele des Dahingeschiedenen Rechenschaft darüber abzulegen, ob sie nicht an jemandem Rache genommen habe, und ob sie sich rein wisse von jeder hartherzigen oder gehässigen Gesinnung[119]). Überall werden die Vorzüge der Barmherzigkeit, Friedfertigkeit, Milde und barmherzigen Nächstenliebe gegen alle eingeschärft[120]). — Die Avesta der alten Parsen brandmarkt die Rachsucht ausdrücklich als Verbrechen. In der Religion des Zoroaster soll[121]) ein den Priestern übergebenes Gesetz bestehen, Beleidigungen nach dem Beispiele Gottes, welcher unausgesetzt den undankbaren Menschen Gutes spende, zu vergeben. — In China erließ schon der zweitälteste Herrscher, Schun, die Verordnung, wenigstens die aus Zufall und nicht aus Bosheit begangenen Fehler anderer zu verzeihen; und daß man dort auch heute noch Verständnis für die Schonung des Feindes hat, beweisen die am Anfang der „chinesischen Wirren" (Sommer 1900) gegebenen und von der M. Harden'schen „Zukunft" gesammelten und veröffentlichten chinesischen Armeebefehle, welche für die im Felde stehenden Chinesen den Feinden gegenüber maßgebend sein sollten. Es heißt darin, der Soldat soll auch im Kriege, wenn es geht, das Blut des Feindes schonen und sich menschlich zeigen, vor allem aber jedem, der fliehen wolle, Zeit zur Flucht lassen und in Gefangenen keine Feinde, sondern nur noch Menschen sehen. — Confutius verbot, Beleidigungen zurückzugeben und befahl, Freund und Feind gleich zu achten. „Liebet euch untereinander." „Vergeltet Gutes mit Gutem und Übles mit — Gerechtigkeit." „Was du nicht willst, das dir geschehe, das tue anderen nicht" — so sollen einige seiner Ermahnungen gelautet haben[122]). In einer chinesischen Provinz soll sich ein großartiger Tempel eines tapferen Helden befinden, „dessen Milde sogar Mißhandlungen und Schmähungen eines nichtsnutzigen Menschen, den er für seinen treuesten Freund gehalten hatte, mit dem größten Leichtmut ertrug"[123]). Die indischen Brahmanen, wenigstens die späteren, strengeren, faßten ihre Religion in folgendem, mindestens die negativen Pflichten des Gebotes der Feindesliebe enthaltenden Satze zusammen: „Wir sollen gegen andere so sein, wie wir wünschen, daß die anderen gegen uns seien." Auch in Holtzmanns Indischen Sagen (I. 266) findet sich der Spruch: „Die Guten lieben auch, wo sie ihn treffen, ihren Feind."

Weit über diese Religionen, wie auch über die des klassischen Altertums empor erhebt sich, wenigstens dem Wortlaute einzelner seiner Moralvorschriften nach, der Buddhismus, und nicht zuletzt durch seine Gebote zu Milde und Erbarmen gegen alle. Überall wird in den „Dhamma padam" (den sittlichen Vorschriften für die Buddhisten) davor gewarnt, die erlittenen Beleidigungen zu rächen, überall wird Mitleid gegen Mensch und Tier, Ertragung

von Unrecht, Verzeihen der empfangenen Unbilden, Friedfertigkeit der Gesinnung gegen alle Geschöpfe empfohlen. Wohltätige Nächstenliebe gegen alle Armen und Unglücklichen und andere gute Werke, welche Buddha seinen Jüngern als Stufen zur Erreichung der Erlösung vorschrieb, haben seiner Religion von jeher viele Herzen gewonnen. Sagt doch David Strauß[124]), der Buddhismus befehle noch mehr Milde und Erbarmen als das viel spätere Christentum; auch Paulsen (S. 92) vertritt die Ansicht, die buddhistische Sittenlehre treffe zum Teil auf das genaueste „mit der Spruchsammlung der sogen. Bergpredigt" zusammen, und Bebel[125]) behauptet, das Christentum habe keinen sittlichen Grundsatz aufzuweisen, „welchen der 500 Jahre ältere Brahmanismus nicht auch lehrte".

Allerdings läßt sich aus den buddhistischen Sittenlehren genug anführen, was, nach seinem bloßen Wortlaute aufgefaßt, die schönste und erhabenste Moralvorschrift bildet; prüfen wir jedoch das ganze System, welches jener einzelnen Sittenlehre und besonders „dem Gebote der Feindesliebe" zugrunde liegt, so gewahren wir den ganzen großen Unterschied zwischen dem Buddhismus und der christlichen Religion. Während in dem Gesetze des Heilandes nach seinen eigenen Worten das erste und höchste Gebot die vollkommene Gottes- und Nächstenliebe bildet, kennt der Buddhist keinen Gott und keine Gottesliebe, sondern erblickt das höchste Wesen in sich selbst, den höchsten Endzweck, dem alles andere als Mittel zu dienen hat, in seiner persönlichen Befreiung von Leiden und in dem Eingang in das Nirvana. Der Buddhist darf allerdings seinen Nächsten nicht hassen, er darf ihn aber ebensowenig lieben, denn beides, Liebe und Haß, ist Begierde; diese aber hindert am Eintreten in das Nirvana. „Nur diejenigen, die nichts lieben und nichts hassen, haben keine Fesseln."[126]) Eine solche Maxime aber, die jede belebende und befruchtende Leidenschaft leugnet, durch welche allein alles wahrhaft Große geschaffen wird, bildet die Negation der Menschheit selbst. Sie beraubt den Menschen jeglicher Initiative und setzt ihn auf den Isolierschemmel einer posenhaft erhabenen Gleichgültigkeit, in der ihn nur eine kalte, durchaus egoistische Berechnung, eine verschmitzte Spekulation auf dereinstigen Lohn[127]) vor einer vollständigen geistigen Versteinerung bewahrt. So ist der Buddhismus trotz vieler an sich moralischer Züge als System — nicht antimoralisch, sondern amoralisch, weil ihm überhaupt das Organ fehlt, um das Wesen des Menschen, der ringenden, empfindenden, von großen Leidenschaften durchzitterten Persönlichkeit, zu verstehen; kurz eine Religion nicht für Menschen von Fleisch und Blut, sondern für Marionetten.

Mit dieser Konstatierung scheidet der Buddhismus für unsere Arbeit aus; denn auch die sympathischen Details, die hiemit nochmals ausdrücklich anerkannt seien[128]), können nur den subjektiven

Schwärmer fesseln; der wissenschaftliche Forscher, der sie nur im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet, kann ihrer nicht froh werden.

§ 14. Der Islam.

Wenn uns schon der Buddhismus wegen seiner inneren Unlogik und seines egoistischen Grundgedankens nur in wenigen Einzelheiten sympathisch ist, so wird uns beim Mohammedanismus sogar dieses Maß von Sympathie noch recht schwer. Der Buddhismus ist wenigstens bei aller Unsymmetrie ein selbständiges Geisteserzeugnis, und daß er — wenn auch nur vor geraumen Zeiten — einmal einen großen kulturellen Fortschritt in dem Ländergebiet, in dem er herrschte, bedeutete, muß zugestanden werden. Beide Eigenschaften fehlen dem Mohammedanismus.

Während die Religion Buddhas ihre Anhänger zu ihren Idealen hinaufzieht, ist die Lehre des Korans, dieses zum größten Teil plagiatorischen Produktes eines pathologischen Fanatikers, die gefällige Sklavin der Volksleidenschaften, das notdürftige, dem Chauvinismus und der Sinnlichkeit angelegte religiöse Gewand. Und zu alledem haben Heidentum, Judentum und Christentum (!) ausgeschlachtet werden müssen! Wir wollen dieses übersinnlich-sinnliche religiöse Quodlibet näher betrachten, soweit es für unser Thema in Frage kommt.

In seinen Moralvorschriften ist der Islam im großen und ganzen eine Karikatur des Judentums, und zwar des Judentums auf der allerniedrigsten Stufe der Entwicklung. Wie sehr sich im Koran einzelne Sittenvorschriften einander widersprechen, ist ja bekannt. Wirklich erhabene und schöne Moralgesetze wechseln in bunter Reihe ohne vermittelnde Zwischenglieder mit Sprüchen ab, die den primitivsten Forderungen des natürlichen Sittengesetzes Hohn sprechen. Aus einer solchen Ethik läßt sich alles und nichts beweisen. So finden sich auch Rache und Wiedervergeltung als Gesetz und sittliche Pflicht (denn diese beiden Begriffe sind im Islam niemals geschieden), und wiederum zum Teil in äußerem Zusammenhang damit Ermahnungen zur Versöhnung und Verzeihung gegenüber dem Feinde und Beleidiger. Diese Widersprüche zu lösen, ist unmöglich. Im allgemeinen aber ist der landläufigen Ansicht beizustimmen, daß die mohammedanische Religion vorwiegend eine blut- und rachedürstende ist, und sich in ihr eine Spur von Vergebung oder Schonung so viel wie nicht vorfindet. Die unbewußte Karikierung des mosaischen Gesetzes im Islam zeigt sich besonders darin, daß die Gesetze der Talion und der Blutrache, die aber bei den Juden schon zwei Jahrtausende zuvor abgeschafft oder doch wesentlich gemildert worden waren, und die bei den Juden durch den ganzen Erlösungsplan bedingte Unduldsamkeit gegen Völker mit anderer Religion erst im 7. Jahrhundert nach Christus im Koran auf das Volk der Araber übertragen wurden und heute noch das

A und *Ω* der mohammedanischen Moral bilden, nur mit dem Unterschiede, daß der Islam die historisch-psychologischen Erklärungen und Entschuldigungsgründe des Alten Bundes nicht für sich in Anspruch nehmen kann, denn gerade seine Geschichte stempelt ihn zu der relativ trostlosesten und kulturfeindlichsten aller Religionen. Wir wollen zwar durchaus nicht verkennen, daß die Wissenschaft und Künste bei den Arabern eine Zeit lang sich der schönsten Blüte erfreuten; allein die islamitische Religion, wie sie im Koran sich ausprägt, ist daran unschuldig. Und wie viel Kultur ist bei den arabischen Raubkriegen, die der Koran gebietet, zerstört worden!

Wie stumpfsinnig und widerlich roh im Islam das Gesetz der Talion[129]) aufgefaßt wird, beweist schon die Tatsache, daß auch das Jüngste Gericht, bei welchem Gott jeden nach seinen Werken genau richten wird, ausdrücklich als Wiedervergeltung bezeichnet wird, nach welcher alle Kreaturen aneinander Rache nehmen, und zwar nicht nur die Menschen unter sich, sondern in gleicher Weise auch die Tiere[130])! Und da wagt man noch, den Islam mit der Offenbarung Jehovahs, ja sogar, wie Bebel, mit dem Christentum auf ein und dieselbe Stufe zu stellen!

Wer in dem ganzen Koran nur einen leisen Schatten von wirklicher Feindesliebe finden will, muß über eine reiche Phantasie verfügen. Denn was sagen alle Vorschriften von Milde[131]) und Versöhnlichkeit[132]) gegen den Feind, wenn man weiß, daß der „ungläubige Feind“ (d. i. hauptsächlich der Christ) darin von vornherein nicht in Betracht kommt! Der Koran verbietet streng jeden Umgang mit den „Ungläubigen, die Gott irregeführt hat“. (Sure 4.) „Das schlimmste Vieh in den Augen Gottes sind verstockte, ungläubige Christen.“ (Sure 28.) Als Begründung für diesen Haß gegen die Christen wird angegeben, daß diese die Moslemin ebenfalls zur Gottlosigkeit verführen wollen[133]). Gegen sie wird Kampf und Krieg beständig zur heiligsten Pflicht gemacht. Diejenigen, welche den Krieg gegen die Ungläubigen führen, werden der unmittelbaren Aufnahme in das Paradies versichert. Der „geringste Tropfen Blutes, der auf dem Wege Gottes vergossen wird, ist diesem angenehmer als alles andere ohne Ausnahme. Der Krieg gegen die Ungläubigen ist euch anbefohlen“. (Sure 2.) Die ganze 47. Sure („Mohammed und der Krieg“) handelt von dem Kriege gegen die Ungläubigen[134]). Die in der 47. Sure des Korans ausdrücklich zur Pflicht gemachten grausamen Kriegsgesetze, „allen Ungläubigen die Köpfe abzuschlagen, bis eine große Metzelei unter ihnen angerichtet sei“, wurden, wie die Geschichte bezeugt, auch oft genug ausgeübt; sogar Sale gibt zu, daß die Perser „noch bis in die neueste Zeit“ diesen greulichen Brauch an den Feinden, auch an den in der Schlacht gefangenen, ausübten[135]).

Wirkliche Feindesliebe ist im Islam, darin können wir

unsere Ausführungen zusammenfassen, nicht einmal unter Stammesgenossen möglich, weil diese Religion der sinnlichen und zu sehr impulsiven Natur des Menschen zu viele Zugeständnisse macht. Und wäre sie selbst scheinbar möglich, — die „Versöhnlichkeit" eines chauvinistischen Fanatikers ist nur nackter Utilitarismus, und ein „Liebesgebot", dem derartige räumliche Grenzen gezogen sind, lediglich eine kluge Versicherung auf Gegenseitigkeit. —

* * *

So interessant es wäre, bei dieser Gelegenheit auch unseren Vorfahren, den Germanen, ein besonderes Kapitel zu widmen, müssen wir leider aus naheliegenden Gründen darauf verzichten. Alles, was wir von ihnen wissen, entstammt römischen Quellen, die zum Teil nachlässig und ungenau (Cäsar), zum Teil tendenziös gefärbt sind (Tacitus).

Die oft sinnigen Götter- und Heldensagen der Edda können — so hoch sie auch künstlerisch und sittlich über andern Mythologien stehen — hier ebenfalls nicht hereingezogen werden, solange sich nicht genau und einwandfrei unterscheiden läßt zwischen dem eigentlichen urgermanischen Kern und allem dem, was sich später hinzu kristallisiert hat[136]).

§ 15. Das klassische Altertum.

a) Götter- und Heldensagen.

„Indem sich die Vorstellung des homerischen Menschen Götterindividuen schafft, gelangt sie bekanntlich nicht hinaus über das Menschenideal. Sie schafft den Gott nach des Menschen Bilde, während der wahrhaftige Gott die Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat."[137]). Dieser Ausspruch Nägelsbachs kann auf die ganze griechische Theologie ausgedehnt werden.

Der glänzende griechische Götterhimmel ist ein farbenprächtiges poetisches Spiegelbild lebenswahren Hellenentums mit allen seinen Gegensätzen: seiner Kampfeslust und friedensfrohen Kunstbegeisterung, seiner sorglosen, naiven Lebensfreude und seiner Sinnlichkeit, seinem Neide (φθονερὸν θεόν), seinen kleinlichen Intriguen. Macht und Reichtum, Ehrgeiz und Abenteuerlust, Poesie, Plastik und Philosophie, auch verschmitzte Schacherkunst, Rachsucht und niedrigste Gelüste finden in der olympischen Götterwelt ihre glänzende Repräsentation. Nur für einen Gott der Armut, der Versöhnung, der Entsagung und des Opfermutes ist kein Platz in dieser ewig lachenden, strahlenden Gesellschaft. Nirgends eine Personifikation einer moralischen Idee, die dem ringenden Kämpfer Trost und Stütze bietet, nur eine kalte, neidische, selbstherrliche Aristokratie, eine Art von Nietzscheschem Übermenschentum. Daß das intelligente Volk der Griechen in der Blüte seiner Kultur mit mehr als rein

poetisch-ästhetischer Begeisterung zu diesen Gestalten aufgeblickt haben sollte, muß heute selbst den Naivsten als eine psychologische Ungeheuerlichkeit erscheinen. Man wird unwillkürlich an die Einwände der Frau Hartwig in Scheffels Ekkehard erinnert, wenn man liest von der Rachsucht der Hera, die das ganze Troergeschlecht für das Urteil des Paris büssen lassen möchte, von der Unversöhnlichkeit des Poseidon, der dem herrlichen Dulder Odysseus nicht verzeihen kann, daß er sich von Polyphem nicht wehrlos auffressen lassen wollte, oder von der ehelichen Untreue des Zeus, dessen frivole Liebesabenteuer für den frivolsten französischen Lustspieldichter eine wahre Fundgrube sein könnten. Als der leichtsinnige Offenbach das blasierte Publikum des zweiten Kaiserreichs amüsieren wollte, bannte er die Gestalten der griechischen Mythologie auf die Bretter der Operettenbühne; er brauchte nur gewisse, in der griechischen Dichtung naiv erzählte Züge ein wenig hervortreten zu lassen und die Farce war fertig, der Pöbel jauchzte vor Vergnügen. Aber was an Offenbachs nur zum Vergüngen eines degenerierten Publikums geschriebenen Texten wahr, vielleicht nur instinktiv gefühlt ist, das ist die richtige moralische Wertung der alten Götter- und Heldengestalten, wenn auch nicht so sehr im Tone des ernsten Historikers, als in der leichten Art des witzelnden Feuilletonisten.

Bei der engen Verwandtschaft der griechischen Götter- und Heldensage wäre es ebenso müßige Arbeit, obige Äußerungen mutatis mutandis zu wiederholen, als durch gleichsam statistische Anführung aller möglichen Einzelmomente aus Homer, die dem Gebildeten in Fleisch und Blut übergegangen sind, eine sicherlich ermüdende Ergänzung unserer in großen Zügen dargelegten Anschauung zu liefern[138]).

b) Hesiod. — Die Lyriker.

Noch weniger als bei Homer finden wir bei Hesiod (ca. 750 bis 700 v. Chr.) Feindesliebe als sittliches Gebot ausgesprochen. Huet (425) glaubt zwar in seiner Abhandlung „de perferendis iniuriis“ es dem Verfasser der „Tage und Werke“ zum Ruhme anrechnen zu müssen, daß er vor schlechtem Rate und schlechtem Tun warne (v. 265, 266); aber Hesiod hat für seinen Tadel dieses Gebarens keinen anderen Grund als den, daß „der Arglistige zu befürchten hätte, in eigener Schlinge gefangen zu werden“. Der Dichter spricht vielmehr wiederholt in unzweideutigen Worten aus, welchen Standpunkt er und seine Zeitgenossen betreffs des Verhältnisses zum Feinde einnehmen, so 353 ff., wo er auffordert, „den Liebenden wieder zu lieben und dem Gegner entgegenzutreten; dem zu geben, der gibt, und dem Nichtgebenden die Gabe zu verweigern“. Dieser kalte, jede Liebe zum Beleidiger und Feind von vornherein ausschließende Rechtlichkeitsbegriff, der nur Gefälligkeit gegen diejenigen kennt, die selbst gefällig sind[139]), erblickt sogar in der Freund-

schaft nur ein Rechtsverhältnis, das wie ein Vertrag beide Teile zu gleichen Leistungen verpflichtet. 708 ff. ist das Verbot ausgesprochen, dem Freund zu schaden oder ihn zu betrüben; „verschulde aber dieser zuerst eine Kränkung in Wort oder Werk, dann solle man ihm zweifach vergelten“: ein herzloses, aus brutalem Egoismus entspringendes Gebot, welches auch der Nachsatz (711): „doch will er sich wieder versöhnen und dir Recht gewähren, so nimm ihn an“, nur unbedeutend zu mildern vermag. „Es ist daher bloß konsequent, und ein Ausfluß der als *δικαιοσύνη* sich kundgebenden *σωφροσύνη*“, bemerkt Nägelsbach[140]) zu dieser Stelle, „daß der Haß des Feindes und Rache an demselben nicht bloß erlaubt, sondern geboten und gefordert wird“.

Diesem allgemeinen Charakterzuge der Zeit entsprechend, scheinen auch die Lyriker der klassischen Periode in der griechischen Literatur die selbstlose, von jedem Eigeninteresse und hochmütiger Verachtung der anderen freie Liebe nicht zu kennen. So rühmt sich Archilochus (Blütezeit Mitte des 7. Jahrh. v. Chr.), der Schöpfer und Vollender der lyrischen und satyrischen Poesie, „nur das eine für groß zu halten, dem irgendwie Unrechttuenden mit schrecklichen Übeln zu vergelten“[141]); so erkennt Theognis (Mitte des 6. Jahrh. v. Chr.) nur eine Tugend an, die der alles in gleichem Maße vergeltenden Gerechtigkeit[142]). Er selbst war durch und durch Aristokrat und haßte und verachtete als solcher die zur Herrschaft gelangten „schlechten“ Leute, die schon durch ihre plebejische Geburt alle unfähig wären, irgend einen Vorzug des Geistes und der Bildung, des Besitzes und der praktischen Klugheit jemals zu erlangen. Seine Elegien an Kyrnos (*Γνῶμαι πρὸς Κύρνον*) bilden eine schätzenswerte Fundgrube der ethischen Anschauungen der damaligen Hellenen; sie enthalten, so sehr sich auch die Individualität und die individuelle Weltansicht des Verfassers darin offenbart[143]), doch wesentlich nur das, „was er schon als Kind von den Guten gelernt habe“[144]). „Der fleißige Gebrauch, den seit Platon das klassische Altertum von den Versen des Theognis machte, beweist offenbar, daß sie als ein anerkanntes Hilfsmittel zur sittlichen Erziehung angesehen wurden.“[145]) Seine oben erwähnte übertriebene Hochschätzung einer starren Gerechtigkeit, in der jede andere Tugend enthalten sei[146]), bringt es mit sich, dem Freunde, der den Freund, auch den launenhaften und lästigen, willig erträgt[147]), ebenso Freund, wie dem Feinde Feind zu sein[148]). Ein gewisses Maß von Teilnahme sollen wir zwar allen Menschen erweisen[149]), aber Wohltaten nur den Würdigen, von denen Dank zu erwarten sei[150]), Nachsicht nur den Freunden[151]); gegen „Nachbarn, Sklaven und Diener“ sei Unfreundlichkeit und Kälte[152]), gegen den Feind Haß, ja Rachsucht das richtige.

„Schlau beschwatze den Feind, doch kommt er dir unter die Hände,
Laß ihn büßen und nimm keinerlei Vorwand für dich.“[153])

Bezeichnend für seinen Egoismus ist auch die Stelle, in welcher er ein unehrliches Benehmen zwischen Freunden verurteilt[154]):

„Rate ich einmal dem Freunde Schlimmes, so treff' es mich selber,
Doch rät dieser es mir, falle es zwiefach auf ihn."

Sein Rachedurst treibt ihn zu dem Gebete an, Zeus möge ihm „doch einmal die billige Bitte gewähren", ihm die ersehnte Rache an den Feinden schauen zu lassen, ja

„Dürft ich ihr dunkles Blut doch schlürfen! O daß sich ein guter
Dämon erhöb und dies führte zum Ziele nach Wunsch!"[155])

Von der Befriedigung seiner Rache verspricht er sich Wiederkehr des Mutes, den ihm der große Verlust geschwächt[156]). Ein „Gott unter den Sterblichen würde er sich dünken, wenn ihm Zeus Vergeltung an den Feinden und Triumph über sie gewährte, wenn ihn erst, froh über die Vergeltung, träfe des Todes Geschick"[157]).

Wer so denkt und spricht, hat nicht noch nötig, zur Beteuerung seiner egoistischen, rachsüchtigen Gesinnung das Strafgericht „des hohen, ehernen Himmels" über sich herabzufluchen, „wenn er (Theognis) nicht denen zum Beistande sei, die ihn lieben, den Feinden aber zum Weh und gewalt'gen Verdruß"[158]).

Wahre uneigennützige Liebe zum Nächsten oder gar zum Feinde läßt sich dem Gesagten zufolge bei Theognis niemals erkennen; „wo es Liebe zu sein scheint, ist es interessierte Liebe, deren Seele die Selbstsucht bildet und die stolze Verachtung der andern"[159]). An dieser Tatsache kann auch nichts geändert werden, wenn man darauf hinweist, daß Theognis ja der Tüchtigkeit des Feindes Anerkennung zolle[160]), oder wenn man mit Köstlin glaubt[161]), ihn wegen seiner Offenheit und Aufrichtigkeit loben zu müssen, womit er (allerdings!) seine Gesinnung gegen die Feinde ausspricht.

Selbst ein so „heiliger Dichter voll tiefer Religiosität, durch und durch ethisch"[162]), wie Pindar (522—442), der bedeutendste und gefeiertste hellenische Lyriker, spricht in der 2. pythischen Ode an König Hieron mit dankenswerter Aufrichtigkeit (als *εὐθύγλωσσος ἀνήρ* wie er sich selbst V. 86 bezeichnet) den Wunsch aus, dem Freunde Freund sein, den Feind aber nach Wolfes Art berennen zu können[163]). Andernteils schreibt er aber auch mit Berufung auf einen altherkömmlichen weisen Spruch, den er auf den sagenhaften Meergreis Nereus zurückführt[164]), gebührende lobende Anerkennung der guten Tat des Feindes vor, — freilich nur aus Selbstinteresse, um von seinen Gegnern in Theben Anerkennung seiner Leistungen zu erhalten, ähnlich, wie er[165]) unter Hinweis auf ein abschreckendes Beispiel eines eifer- und schmähsüchtigen Kunstkollegen gegen ihn gerichtete Gehässigkeit zurückweist[166]).

c) Die großen Dramatiker.

Es liegt in der Natur der antiken Lyrik, daß wir hier nach der Idee der Feindesliebe wie überhaupt nach jeder tieferen Idee ver-

geblich suchen. Der Lyriker der Alten ist zunächst nur Gelegenheitsdichter. Das alltägliche Leben mit seinen kleinen Freuden und Leiden, seiner beschaulichen Ruhe und reizenden Oberflächlichkeit ist sein unumschränktes Gebiet. Hier ist er nichts als der liebenswürdige Begleiter seiner Mitmenschen. Wenn er das blendende Kolorit eines Gastmahles, die heimlichen Seufzer und Intriguen zweier Liebenden und höchstens noch den dämonisch-süßen Zauber der Erinnerung an überstandene Gefahren in glatte, melodische Verse gebracht hat, ist seine Aufgabe erfüllt. Philosophische Ideen, besonders wenn sie von der populären Meinung abweichen, kümmern ihn nicht.

Ganz anders der Dramatiker. Er ist der Dichter des Kampfes, der großen Leidenschaften; er ist nicht nur Stimmungs- und Situationsmaler, sondern vor allem Psychologe und Philosoph.

Allerdings — und das darf nie vergessen werden — läßt er im Gegensatz zum Lyriker seine Person hinter sein Werk zurücktreten und m u ß von seinem Kritiker so viel Unterscheidungsvermögen verlangen können, die Ansicht des Dichters nicht mit irgendwelchen Aussprüchen seiner Phantasiegestalten zu vermengen.

Es gehört zu den süßesten Freuden mancher Moralisten, in Ä s c h y l o s (525—456) den rücksichtslosesten Verfechter des Hasses und der Rachsucht zu erblicken, und der Umstand, daß in den Werken dieses ernstesten und wuchtigsten aller Tragiker weniger von Liebe und Milde die Rede ist wie bei seinen großen Nachfolgern, verschafft ihnen das billige Vergnügen einer erleichterten Beweisführung. Diese Kritiker vergessen vor allem eins, daß nämlich Äschylos die allerpopulärsten griechischen Götter- und Heldensagen dramatisierte, bei denen jede Veränderung ihres wahren Charakters von dem Volke als eine Pietätlosigkeit, ja geradezu als Blasphemie empfunden worden wäre[167]). Rechnet man dazu noch den primitiven dramatisch-technischen Apparat — es gab außer dem Chor nur zwei Schauspieler —, so leuchtet ein, daß der Vater des griechischen Dramas auch aus äußeren Gründen zu denkbarster Knappheit des Dialoges und der dramatischen Entwicklung genötigt wurde, die ihm subjektive Ergüsse nicht gestattete.

Aber selbst diesen Umstand abgerechnet, ist der Dichter der Orestie noch lange kein Herold der Rachsucht. Seine Dramen verkünden feierlich das ernste, unerbittliche Gesetz der strengen, unabwendbaren Gerechtigkeit, der Vergeltung von Gleiches mit Gleichem, aber nicht aus leidenschaftlichen Instinkten herausgeboren, sondern als Ausfluß des alten Volksgesetzes der Talion, wie wir es auch als oberste Norm des mosaischen Gesetzes kennen.

„Für gehässiges Wort sei gehässiges Wort
Gezahlet, so ruft mit mächtigem Ton
Die schuldvergeltende D i k e.
Für blutigen Schlag sei blutiger Schlag
Als Sühne gezahlt, — wer tat, muß leiden,
So l a u t e t d i e u r a l t e S a t z u n g.“[168])

Die Behauptung Nägelbachs[169]) — auch Waldmann (S. 22) und Randlinger (S. 15) berufen sich darauf —, „die ganze Anlage der Orestie beruhe nicht nur auf dem unverbrüchlichen Gesetz göttlicher Vergeltung, sondern ebenso sehr auf der rücksichtslosesten Fortdauer menschlichen Zürnens und menschlicher Rachelust", ist nur zum Teile richtig. Nicht die Begierde der Rachsucht veranlaßt den Orest zum Muttermorde, sondern die Pflicht des Gehorsams gegen das strenge Gebot der Gottheit, die ihn zu ihrem willenlosen Werkzeug auserlesen hat, die Furcht vor den „Hunden des Vaters" (den Erinnyen), welche ihm für den Fall des Ungehorsams die größten Strafen an Geist und Körper angedroht hatten. Noch im Augenblicke, wo er die Verbrecherin töten will, schwankt er — „das einzige Mal, daß ein Held des Äschylos im Entschlusse schwankend wird"[170]) —, er frägt nochmals den Pylades, ob er die Mutter nicht doch schonen solle, und erst, als dieser ihn warnt, den Gott nicht durch Ungehorsam zum Feinde sich zu machen, erfüllt er die gräßliche Tat. Und wie furchtbar sind trotz alledem unmittelbar nach dieser Tat, die nur seine schwere Pflicht war, seine Gewissensqualen! Während er vergeblich dem Chor gegenüber seine Überzeugung bekundet, nur den Willen der Götter mit Recht und schuldlos vollzogen zu haben, steigen mitten in seiner Rede die Erinnyen der Mutter aus dem Boden, um ihn von Ort zu Ort zu hetzen und ihm nicht Ruhe noch Rast zu gönnen. Und wie dann der heftige Streit zwischen Athene und den Erinnyen entbrennt, wie er von dem unparteiischen Areopag zugunsten Athenes geschlichtet wird, und wie Athene die gedemütigten Gegner nicht verdammt — man muß das Glück gehabt haben, dieses alles auf der Bühne in herrlicher Aufführung zu sehen und zu hören, um zu begreifen, daß selbst Calderon den Mythos der Orestes-Trilogie, ohne ihn wesentlich zu ändern, nicht „christlicher" hätte bearbeiten können[171]). — Sophokles (496—406), der edelste griechische Tragiker, erhebt sich einige Male zu einer für seine Zeit höchsten Stufe moralischer Erkenntnis. Der Edelmut Kreons, der im „König Ödipus" den Haß des verblendeten Königs mit Liebe vergilt, der ritterliche Sinn des Odysseus, der die Leiche seines Todfeindes Aias wie die seines Bruders ehrt[172]), die freudige Bereitwilligkeit des Theseus zu Hilfe und Unterstützung[173]), das unsterbliche Wort der Antigone, das höchstbedeutsame des Dramas: „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da!"[174]) ergreifen den Zuhörer noch heute mit derselben gewaltigen Unmittelbarkeit wie vor mehr als zwei Jahrtausenden. Gegen diese beiden Momente müssen alle anderen Züge von Haß und Rachgier[175]) für die Beurteilung des Dichters als Mensch und seiner moralischen Begriffe zurücktreten, da der Dichter und namentlich der dramatische Dichter ein objektives, von seinem Standpunkt unabhängiges Bild geben soll und nicht mit irgendeiner beliebigen Gestalt aus seinen Werken identifiziert werden darf. Nur die höchsten moralischen Gipfelpunkte darin, in denen der Dichter über seine Figuren gleichsam hinauswächst, kann man zu seiner Beurteilung heranziehen.

Es scheint doch oberflächlich, dem Manne, der die Schlußszene des Ödipus geschrieben hat, die wütenden Auslassungen Kreons in der Antigone über die moralische Berechtigung der Rache als eigene Meinung unterschieben zu wollen. Es wäre selbst dann noch verfehlt, wenn wir diese herrliche Szene nicht besäßen, denn Kreon ist ja in der Antigone der Widersacher der Heldin, er verkörpert das negative, intriguierende Prinzip des Dramas. Und gerade dadurch, daß Sophokles das Gebot der Rache dem Gegenspieler in den Mund legt, beweist er, daß er dieses Prinzip nicht billigt[176]).

Noch schwerer ist die richtige Beurteilung des Euripides (480—406), den schon Sophokles im Gegensatz zu sich selbst als den großen Realisten bezeichnet hat[177]). Der Realist hat andere Zwecke, andere Mittel als der Idealist, und die ästhetische Richtung, die so gern das Bild des Schöpfers hinter seinen Werken sucht, wird gerade hier um so leichter irre gehen, je strenger sie diesen Kausalnexus darlegen will.

Bekannt ist, daß Euripides den Menschen, besonders das Weib, als rachsüchtig und boshaft kennzeichnet[178]). Was folgt daraus? Sehr wohlfeil ist der Schluß, daß er deshalb selbst keine höhere Stufe der Moral gekannt habe, oder gar, daß ihm überhaupt wahres Griechentum unbekannt geblieben sei[179]). Euripides, der „Philosoph der Bühne", lebte in jener Zeit, wo das scharfe Auge in der Überreife alles kulturellen Lebens bereits Spuren beginnender Fäulnis wahrnehmen kann. Das Publikum war verwöhnter als zur Zeit der Perserkriege, aber es war zugleich blasierter, es war dekadent geworden. In solchen Zeiten muß der Realist den Idealisten verdrängen, und es ist gut so; denn für den Idealismus hat das Publikum das Verständnis verloren. Das Analogon für diese Entwicklung in unserer Zeit ist mit Händen zu greifen. Wer es aber wagen wollte, die Ibsensche Moral unter die Schillersche zu stellen, würde damit verraten, daß er überhaupt keine Ahnung hat, wie ein modernes Drama aufgefaßt werden muß, bei welchem der Dichter mehr als überall anderswo über den sprechenden und handelnden Personen steht. Vielleicht ist Ibsen sogar der größere Moralist, wie er sicherlich der tiefere Philosoph ist. Der Zweck ist bei beiden der gleiche; nur die Mittel sind verschieden, müssen verschieden sein. Wer die Persönlichkeit des letzten griechischen Tragikers in den richtigen Zusammenhang mit der Kultur seines Zeitalters zu bringen weiß, für den werden auch die Züge sympathisch, die seine Zeitgenossen haßten, weil sie dieselben nicht verstanden oder auch nicht verstehen wollten.

Wer nur einigermaßen modern zu empfinden versteht, wird in Euripides, dem großen „dichterischen Fürsprecher der Aufklärung", wie ihn einer der bedeutendsten Kenner der griechischen Literatur nennt[180]), dankbar den glühenden Verfechter des Gedankens echter,

edler Menschlichkeit erblicken. „Der edle Mann schaffe und wage für seinen Nächsten; dagegen wer das Herz auf eigenen Vorteil nur wende, sei anderen feindlich im Verkehr, unnütz im Staate und sich allein ersprießlich.“ Diese Worte läßt er als „die längst erkannte Wahrheit“ den Jolaos in den Herakliden[181]) aussprechen. Er tadelt wilde, rohe Rachgier gegen den Feind[182]), warnt davor, ihn allzuschnell zu bestrafen[183]), und empfiehlt Schmähreden gegenüber geduldiges Schweigen. Die Forderung der Blutrache bekämpft er heftig und konsequent; wir gewinnen oft den Eindruck, als entspreche die den handelnden Personen beigelegte rachsüchtige Gesinnung nicht der Ansicht des Dichters, so besonders im Jon[184]); „ja öfter sehen wir, wie ihn die Forderung der Blutrache zum direkten Widerspruch reizt, so im Orestes[185]); so namentlich in der Electra, wo er ihr eine vollkommene Skepsis entgegensetzt, so in mehreren anderen Dramen[186]), wo er mit Geflissentlichkeit hervortreten läßt, wie sie zu der widerwärtigen Konsequenz führt, daß man die unmündigen Söhne verstorbener Feinde tötet“. Sogar positive Pflichten der Feindesliebe scheint er gekannt und gebilligt zu haben[187]); er ist auch der erste, der es wagte, die Sklaverei, die Grundfeste der alten sozialen Gesellschaft, zu verurteilen und den Gedanken der Gleichberechtigung aller Wesen offen auszusprechen[188]).

Welcher Segen für Griechenland, wenn es noch mehr solche „ungriechische“ Männer besessen hätte!

d) Die „sieben Weisen“.

Wenn wir bei der näheren Untersuchung der griechischen Philosophie zuerst der „sieben Weisen“ gedenken, so bekennen wir, daß es weniger der Drang nach systematischer Ausführlichkeit als eine gewisse durch die Tradition geheiligte, pietätvolle Gewohnheit ist, die uns veranlaßt, an den Patriarchen der hellenischen Philosophie hier nicht vorüberzugehen. Denn abgesehen davon, daß man ihre Existenz mit Recht in Frage gestellt hat[189]), ist das Lebenswerk keines dieser Männer geeignet, ihm den Namen eines Philosophen einzutragen. Sie boten dem Volk nur gesunde, nüchterne Lebensweisheit, doch ohne jeden Zusammenhang und tiefere Begründung und zum Teil voll Widersprüchen. Schriftliches haben sie selbst nicht hinterlassen.

Thales aus Milet (etwa 624—548), der sowohl die Reihe dieser „Weisen“ wie die der alten jonischen Naturphilosophen eröffnet[190]), soll seine Ansicht über das sittliche Verhalten gegenüber dem Nächsten in die Worte gefaßt haben: „Ertrage von dem Nächsten Kleines.“[191]) Ob er aber unter dem „Nächsten“ jeden Menschen ohne Ausnahme, also auch den Feind, versteht, ist zum mindesten zweifelhaft; anscheinend nennt er nur seine Verwandten und Freunde so, mit denen in Frieden zu leben auch durch die Selbstsucht gefordert wird. Thales empfiehlt im Gegenteil die Schadenfreude

als den süßesten Trost im Unglück, denn auf die Frage, wie man die Schicksalsschläge am leichtesten ertragen könne, antwortet er: „Wenn man sieht, daß die Feinde noch unglücklicher seien.“[192]) Seinen Feindeshaß beweist besonders noch sein Verbot, von dem Freunde schlimm oder von dem Feinde gut zu reden; „*ἀσυλλόγιστον γὰρ τοιοῦτον*“[193]).

Solon, der weise Gesetzgeber aus Athen (zirka 639—550), „soll sein elegisches Gedicht ‚über die Gerechtigkeit‘ mit der Bitte an die Götter begonnen haben, sie möchten ihn gegen seine Freunde süß und gegen seine Feinde bitter machen, jenen ein Gegenstand der Ehrerbietung sein lassen, diesen ein Gegenstand der Furcht“. Nach Stobaeus befahl Solon, die „Schlechten“ zu hassen; anderseits schrieb er Mäßigung im Zorne vor und bezeichnete Auflösung der Feindschaften als ein Gebot der Klugheit[194]).

Bei Periander (625—585), dem berüchtigten Tyrannen von Korinth, dessen einziger, trauriger Ruhm darin besteht, daß ihn die Geschichte durch die Grausamkeit, womit er sogar gegen seine eigene Familie wütete, zu einem der größten Unmenschen aller Zeiten gestempelt hat[195]), darf eine Äußerung, welche sich auf Liebe zum Feinde bezöge, von vornherein nicht erwartet werden. — Etwas milder als er scheint Bias aus Priene (620—540) zu sein, der die Feindschaft und die Lästerung des Nächsten mißbilligt und die Aussöhnung mit dem Feinde empfiehlt. Vor allem war er sprichwörtlich berühmt durch die Gerechtigkeit seiner richterlichen Entscheidungen und sein Bemühen, den Unrechtleidenden zu ihrem Rechte zu verhelfen[196]). Aber seine Verträglichkeit entspringt nicht der reinen Menschenliebe, sondern lediglich kluger Politik und der Furcht vor den Feinden[197]); nach Ausonius soll er Unterlassung von Schädigung des Nächsten für ein Gebot der Klugheit erklärt haben. Sein Ausspruch, man solle „lieben, als ob man vielleicht dereinst hassen müßte, weil die meisten Menschen schlecht seien“[198]), wurde schon von den Alten selbst ziemlich allgemein verurteilt[199]).

Noch etwas näher kommt der Sache Chilon aus Lakedämon (zirka 628—548), der besonders Mäßigung im Zorne befiehlt[200]), Verhöhnung der Unglücklichen verbietet und vorschreibt, „die Zunächststehenden“ (*σύνοντες*) mehr zu ehren als zu fürchten. Auf die Frage, was schwer sei, soll er geantwortet haben: „Beleidigungen zu ertragen.“[201]). In ausgeführter Form des allen sieben Weisen in den Mund gelegten „*Μηδὲν ἄγαν*“ und in gewisser Analogie zu dem Worte des Thales, man solle Kleines von dem Nächsten ertragen, wird dem Chilon der echt hellenische Ausspruch zugeschrieben: „Wenn du (mehr unbeabsichtigt) beleidigt wirst, so versöhne dich; wirst du aber mit Übermut behandelt, so räche dich.“[202]) Der scheinbare Widerspruch zwischen den angeführten Stellen und der bei Gellius I, 3, wo Chilon Liebe und Haß notwendig miteinander zusammenhängend nennt, so daß, wer nicht heftig hassen könne, auch keiner starken

Liebe fähig sei, erklärt sich wohl am besten durch die Annahme, der Weise verstehe darunter nicht die Tugend der Liebe und das Laster des Hasses, sondern reine Affekte.

Kleobolus aus Lindos (zirka 625—585) beweist noch mehr versöhnliche Gesinnung; von ihm ist der Ausspruch bekannt, man müsse anderen vieles verzeihen, sich selbst nichts[203]). Er betont immer wieder das Auflösen der Feindschaften[204]), und zwar nicht bloß aus Politik (wie allerdings aus einer Stelle hervorzugehen scheint), wo er in näherer Ausführung seines Gebotes der Versöhnlichkeit ermahnt, „dem Freunde Gutes zu erweisen, damit er um so mehr Freund sei, den Feind aber zum Freund zu machen, weil man sich so vor dem Tadel und vor der Nachstellung der Feinde hüte“[205]), sondern anscheinend aus wirklicher Menschenliebe. Daß er ähnlich wie Solon erklärte[206]), jeden Staatsfeind als einen persönlichen Feind betrachten und behandeln zu wollen, kann bei der allgemeinen Auffassung der Alten von dem Wesen des Staates keinem von beiden zu großem Vorwurf gemacht werden.

Der einzige unter den Genannten, der sich zu einer im Verhältnis zu seiner Zeit hohen Stufe von Feindesliebe erhebt, ist Pittakos aus Mytilene (652—570). Er verbietet jede Schmähung von Freund und Feind[207]) und gab selbst ein schönes Beispiel dieser Tugend, indem er den Mörder seines Sohnes unbestraft mit den herrlichen Worten entließ: Verzeihung sei besser als Reue (nach Diog. L.[208]) oder nach dem wahrscheinlich besseren Wortlaut bei Stobaeus[209]): Verzeihung sei besser als Rache; denn jene sei das Zeichen einer sanften Natur, diese das eines wilden Tieres[210]).

e) Pythagoras.

Erst die jonischen Naturphilosophen haben durch das Bestreben, ihre Lebensanschauung in zusammenhängende, systematische Form zu bringen, für die Wissenschaft einige Bedeutung. Charakteristisch ist, daß sie sich alle eine bestimmte Vorstellung der physischen Welt gebildet haben und die Lebensprinzipien und -gesetze, die sie in der sie umgebenden Natur fanden oder doch zu finden glaubten, auf das metaphysische Gebiet übertrugen. Ist diese Methode auch weniger streng philosophisch, als mehr künstlerisch und ästhetisch zu nennen, so schreiten sie doch auf dem einmal eingeschlagenen Weg gerade und sicher vorwärts; sie haben System. Mit ethischen Fragen scheinen sich diese Naturphilosophen, außer vielleicht Thales, so wenig beschäftigt zu haben, wie die später auftauchende eleatische Schule.

Pythagoras aus Samos (etwa 575—500) ist (neben seinem Zeitgenossen Heraklit) der älteste und ehrwürdigste unter den vorsokratischen Gelehrten, welcher, freilich noch mit sehr starken Einschränkungen, Moralphilosoph genannt werden könnte. Begeisterte Männer aller Zeiten haben einen fast romantischen Sagenkreis um

seine Gestalt gewoben[211]), so daß eine schroffe Trennung vom Historischen und Mythischen oder Mystischen nicht leicht ist.

Er ist der künstlerischste unter allen Philosophen. Die Bewunderung der Harmonie und Gesetzmäßigkeit der Natur, wie sie namentlich im Einklang der Töne und der regelmäßigen Bewegung der Gestirne zu erkennen sei, führt ihn im Widerspruch mit seinem großen Gegner Heraklit[212]) zu der Anschauung, daß das bestehende schöne Ganze der Welt, das er im Gegensatz zu Chaos Kosmos, eine große „Ordnung" nennt, aus dem Zusammenwirken zweier Prinzipien, des Unbegrenzten (*ἄπειρον*) und des Begrenzten (*πέρας*) hervorgegangen ist. Und diese befriedigende, gleichmäßig nach Zahlenverhältnissen geordnete Harmonie, die er als Mathematiker und Musiker[213]) bewundert, erhebt er für das Tun und Treiben der Menschheit zur obersten Maxime. Aus dieser Maxime und der Annahme, daß der Mensch ein mit Vernunft und freiem Willen begabtes, gottverwandtes (zugleich aber auch von Gott schlechthin abhängiges) Wesen ist, entwickelt sich sein ganzes ethisches System mit so erstaunlicher Konsequenz und Klarheit, daß man selbst ohne alle Überlieferung das weitere leicht selbst ableiten könnte. Mit Nachdruck stabiliert er die Forderung der *σωφροσύνη*, der Selbstbeherrschung, der Mäßigung der Leidenschaften, von denen „jede der Todfeind für die Seele und ihr Heil sei"[214]). Zorn und Rachgier, Spott und Hohn stören die Harmonie der Seele und des ganzen Lebens; daher soll man den Zorn beherrschen[215]) und in ihm weder etwas reden noch etwas tun[216]). Gegen alle Menschen, ja selbst gegen die Tiere und die Pflanzen[217]) soll man Milde hegen, alle Menschen mit Achtung und Scheu (*αἰδῶ, εὐλάβεια*) behandeln[218]), mit ihnen in geselliger Eintracht und Freundschaft[219]) leben, besonders aber darnach streben, „nicht die Freunde zu Feinden, sondern die Feinde zu Freunden zu machen"[220]). Freundschaft sei überhaupt höchst schätzbar, weil sie eine harmonische Gleichheit[221]) sei, welche die Menschen zu völligem Einklang der Gesinnung und der Wünsche vereinige. Es sei zwar Gebot, gegen die Ungesetzlichkeit Krieg zu führen[222]) und die Bösen zu züchtigen, damit nicht die Guten unter der frevelhaften Willkür der anderen leiden[223]), aber dabei müsse man stets auf die Bekehrung der Schlechten bedacht sein und nicht nur sofort den Kampf beenden, sobald diese ihre Sitten änderten[224]), sondern auch jedes Andenken an das Unrecht beseitigen. Der pythagoreische Ausspruch, man solle den Umriß des Topfes in Asche verwischen[225]), wird von Plutarch[226]) dahin erklärt, daß man jede Spur des ehemaligen Zornes auslöschen und jede Erinnerung an erlittenes Unrecht aus seinem Gemüte vertilgen solle. Mit dem Gebote der Bestrafung der Bösen, welches auf dem Satze beruht, daß die Gerechtigkeit eine „gleichmal gleiche Zahl sei"[227]) und folglich ein korrespondierendes Verhältnis zwischen Tat und Leiden stattfinde — *τὸ ἀντιπεπονθός*, d. h. *ἅ τις ἐποίησε, ταὐτ' ἀντιπαθεῖν*[228]),

wobei also offenbar die Vergeltung im Guten wie im Bösen geboten wird, hält Pythagoras die Vorschrift nicht für unvereinbar, „als gebildeter Mann Ungezogenheiten geduldig zu ertragen“[229]), und bei Schmähungen von Rache abzustehen[230]).

So nähert er sich also wiederholt der Idee der Feindesliebe, aber nur in Spezialfällen und ohne eine andere als diese an sich bestrickende ästhetische Begründung; er fand nicht die Zauberformel, den ästhetischen Wert in einen moralischen umzugießen; die Idee des reinsten Altruismus als moralisches Prinzip ist ihm, dem Künstler-Philosophen, nicht aufgegangen.

f) Heraklit.

Der unwiderstehlich bezaubernde Einfluß der vornehmen, abgeklärten Persönlichkeit des Pythagoras, die poetische Schönheit seiner Gedanken, haben leider manchen Forscher vergessen lassen, daß die Schönheit eines Systems nicht die innere Logik und Wahrheit der Gedanken ersetzen kann, und daß der Philosoph, der sich von dem Künstler nicht nur die Form für den Gedanken, sondern auch noch den Gedanken selbst borgt, sicherlich alles andere als ein praktisch brauchbares, den wirklichen Bedürfnissen der Menschheit dienendes System zustande bringen kann. Die Lehre des Pythagoras taugt für Leute, die die Dinge mit den nämlichen Künstleraugen betrachten wie er, und deren künstlerische Natur sie befähigt, die naive Metabasis vom ästhetischen auf das moralische Gebiet ohne Bedenken mitzumachen; der Mann des praktischen Lebens, der Politiker, der Kaufmann, der Feldherr, wird durch ein solches Übermaß von Idealismus von vornherein zurückgeschreckt, weil er nichts damit anzufangen weiß.

Wie anders faßt Heraklit, der „dunkle“ Philosoph von Ephesus (gest. um 475), der von übereifrigen Pythagorasverehrern so oft Verkannte, das Lebensproblem auf! Während der Idealist Pythagoras folgert: In der Natur ist Harmonie, also soll sie auch im Menschenleben herrschen, sagt Heraklit im bewußten Gegensatz: In der leblosen wie lebendigen Welt ist ein ewiger Kampf, ein ewiges Entstehen, Vergehen und Neuentstehen (— *πάντα ῥεῖ* —); so gleicht auch die Menschheit einer Schar von Kämpfern. Und das ist gut so; der Krieg, „der Beweger des Menschengeschicks“, „läßt die Kraft erscheinen, alles erhebt er zum Ungemeinen“; er bildet die Individualitäten, er ermöglicht eine ungeahnte Wechselwirkung der Einzelwesen untereinander, er ist das Mittel zur Erhaltung und Erzeugung alles Großen, wie auch die Welt aus der beweglichsten und feinsten aller Substanzen, dem „allezeit lebendigen Feuer“[231]), entstanden ist. Die kurze Skizzierung zeigt uns Heraklit als ungleich philosophischeren Kopf als seinen großen Gegner Pythagoras. Hier haben wir keine Metabasis aus ästhetischen Gründen, die Notwendigkeit des Kampfes im Menschen-

leben ist vielmehr ebenso fein psychologisch nachgewiesen, wie dessen Existenz in der Natur mit bloßem Auge geschaut ist. Er ist Verfechter des arbeitsfreudigen Lebensmutes. Es liegt ihm ferne, den Kampf aus Streitsucht und Zerstörungspolitik zu preisen, oder wie Waldmann meint, anscheinend „den rohen Kampf ums Dasein" als „der Erde Sinn" zu empfehlen[232]); denn er kämpft ja mit Pythagoras gegen die Leidenschaften[233]) und glaubt gleich ihm an die innere Harmonie der Welt. Nur sieht er gerade in dem Kampf, „in dem Vater und König aller Dinge"[234]), das Mittel, diese Harmonie immer schöner und vollendeter wieder herzustellen. Was gegeneinander strebt, stützt sich[235]), was auseinander geht, geht mit sich zusammen[236]); auf entgegengesetzter Spannung beruht die Harmonie der Welt, wie die der Lyra und des Bogens. Immer wieder betont er ausdrücklich und nachdrucksamst, daß die „verborgene Harmonie" der Natur aus den jeweiligen Gegensätzen den Einklang immer wieder herstelle, daß ein oberstes Wesen, die Einsicht (Gnome), das göttliche Gesetz (Dike), das Geschick oder Zeus über allem stehe und alles lenke und regiere. Stillstand ist Rückschritt, Fortschritt setzt Kampf, Widerstand, Antagonismus[237]) der Kräfte voraus: das ist die Quintessenz seiner Lehre, deren eigentümlich pädagogischer Tendenz das Eingehen auf Ideen wie die der Feindesliebe an und für sich ferneliegt[238]). So wenig aber in der durchaus pantheistischen Philosophie und Ethik Heraklits Platz sein kann für eigentliche Nächsten- und Feindesliebe, ebensowenig dürfen wir ihn ohne weiteres mit Waldmann als Friedenshasser ablehnen, als ob es an sich, auch in der Theorie, unmöglich wäre, Feinde zu haben, ohne sie zu hassen, und Kämpfe zu führen ohne Erbitterung[239]).

g) Empedokles.

Unter den jüngeren Naturphilosophen ragt Empedokles aus Agrigent (ca. 490—460 v. Chr.) als bedeutender Verfechter der Liebe- und Humanitätsidee hervor. Mit dichterischer Phantasie spinnt er in seinem Lehrgedicht über die Natur den Gedanken aus, die Welt sei hervorgegangen aus einem Kampfe zwischen vier materiellen Prinzipien oder „Wurzeln" (den vier Elementen: Erde, Wasser, Luft und Feuer) und zwei ideellen Prinzipien, der Liebe (das Vereinende, gleichsam die Attraktion) und dem Haß (das Trennende, gleichsam die Repulsion). Nach der bekannten Methode des Pythagoras trägt er diese kosmologische Idee in das ethische Gebiet hinüber, wo er die Liebe tadellos[240]), mildgesinnt, den Kampf dagegen traurig[241]) und schlecht[242]) nennt; der Sieg der Liebe als des guten Prinzipes über den Haß als das schlechte Prinzip ist nach seiner Meinung als das höchste Ziel des Daseins[243]) zu preisen; er würde die Wiederkehr des früheren goldenen Zeitalters bedeuten, wo es weder einen Ares noch einen Schlachtenlärm gab, wo alle Tiere noch zahm und menschenfreundlich waren, wo allüberall Liebe glühte usw.[244]).

Kein Philosoph vor ihm hat die Idee der Liebe aller Wesen untereinander in so bewußter, allgemeiner, großzügiger Form erfaßt wie er. Die Liebe soll sich nach Empedokles auf alles Bestehende ausdehnen, auch auf die Tiere, weshalb er den Fleischgenuß[245]) und die Beschädigung edler Pflanzen[246]) verbietet. Implicite ist in dieser Forderung also auch die Feindesliebe eingeschlossen, wenn auch zuzugeben ist, daß gerade sie in so allgemein lautenden Redewendungen keine rechte Gestalt gewinnt. Daß Empedokles diese strenge Forderung allgemeiner Liebe und unbedingter Verwerfung von allem Streit und Haß in offenbar bewußtem Widerspruch mit seiner Metaphysik lehrte, welche den Streit für ewig erklärt, beweist am besten, wie sehr er im Bereiche des bewußten Geistes ausschließlich Liebe für gut und Streit und Haß für schlecht hielt[247]).

h) Demokrit.

Einen ähnlichen Widerspruch zwischen Metaphysik und Ethik wie bei Empedokles finden wir auch bei dem Abderiten Demokrit (ca. 460—350 v. Chr.), einem der gelehrtesten Männer des ganzen Altertums. Als die Grundbestandteile aller Wesen bezeichnet er das Volle (Raumerfüllende) und das Leere und identifiziert diese Begriffe mit denen des Seienden (oder des Etwas) und des Nichtseienden (oder des Nichts), bestimmt aber im Gegensatze zu den andern als der erste (nach Leukippos) das Volle näher als ein Aggregat von zahllosen, nur der Form und Anordnung nach voneinander verschiedenen unteilbaren Urkörperchen oder Atomen; auch das Herrlichste und Edelste im Menschen, die Seele, ist ihm nur ein Konglomerat aus Atomen, die sich beim Tode zerstreuen. Diesen materialistischen Grundgedanken führt Demokrit aber durchaus nicht konsequent durch. Er unterscheidet zwischen sinnlicher und geistiger Tätigkeit und verlangt das Vorherrschen des geistigen Elementes. Ein inneres harmonisches Empfinden, ein geistiges Wohlsein dünkt ihm als die höchste Glückseligkeit, und die Zauberformel für dieses Glück heißt die Mäßigung[248]), welche „nicht wenig Unheil für das Leben entfernt, Neid und allerlei Sucht und Haß". „Sich selbst zu besiegen, ist von allen Siegen der erste und herrlichste; von sich selbst aber besiegt zu werden, das schimpflichste und feigste; tapfer ist nicht der, welcher bloß Feinde besiegt, sondern der, welcher auch Herr ist über seine Lüste."[249]) „Unrecht nicht nur nicht zu tun, sondern auch nicht einmal zu wollen, ist recht und gut."[250]) Dieses innere Wohlbefinden äußert sich am schönsten in einem Wohlwollen gegen alle Mitmenschen, und zwar aus freiem Antriebe, ohne Rücksicht auf Erwiderung[251]). Diese εὐνοια als Produkt einer auf strenger Selbstbeobachtung und Mäßigung[252]) begründeten Seelenharmonie schützt uns vor Tugendstolz und Selbstüberschätzung[253]) und macht uns zum mitleidigen Be-

schützer des Elends[254]) und zum milden Richter der Sünde anderer, auch der gegen uns selbst gerichteten[255]).

Dies sind die Grundzüge der demokritischen Moral, die wegen ihrer zum Teil aphoristischen Formenknappheit und Prägnanz und ihrem Reichtum an Sentenzen oft sehr mit Unrecht überschätzt worden ist. Eigentlich Neues sagt sie nicht. Im Gegenteil können wir die Idee der Feindesliebe aus anderen Philosophen, z. B. Empedokles, viel leichter herauslesen als aus Demokrit. Die Motive seines Idealmenschen sind doch nur rein egoistische: die Erhaltung des inneren Wohlbefindens. So verwirft er Neid, Schadenfreude und Feindschaft nur, weil sie für den, der sie hege, selbst betrübend und schädlich oder wenigstens gefährlich seien[256]); er begründet die Wohltätigkeit gegen Fremde und „δεομένοις" (Bittende oder Bedürftige?) damit, daß der Unbarmherzige selbst auch nichts erhalte, wenn er einmal in gleiche Lage käme[257]). Ja, „der mit der populären Moral so gern in Übereinstimmung bleibende Demokrit[258]) erklärt es als Zeichen der Klugheit, sich vor einer drohenden Beleidigung zu hüten, dagegen für eines von Stumpfheit[259]), sich für die schon erfahrene nicht zu rächen. „Auch denen, welchen Unrecht geschehen ist, muß man nach Kräften Rache gewähren[260]) und es nicht vernachlässigen, denn das ist recht und gut, nicht also tun aber unrecht und schlecht." „Alles, was gegen Recht fehlt und schadet, muß um jeden Preis getötet werden usw."[261]) So wie wegen Schlangen und andern feindseligen Gewürms geschrieben steht, so scheine auch gegen Menschen verfahren werden zu müssen und nach den vaterländischen Gesetzen soll jeder feindliche Mensch auf der ganzen Erde getötet werden, insofern nicht ein Gesetz (Asylrecht, Vertrag oder Eid) entgegensteht[262]); einen Räuber und Dieb (mit eigener Hand oder auf einen Befehl oder Rat hin) zu töten, sei unstrafbar[263]). Ja, der extreme Individualeudämonismus Demokrits erlaubt sogar jede Lüge, Feigheit, Ungerechtigkeit, überhaupt alle Laster, wenn sie dem höchsten Zwecke, dem eigenen Wohlbefinden, näher führen[264]).

Am unverständlichsten ist es, daß sogar das schielende System dieses inkonsequentesten aller griechischen Philosophen Lobredner gefunden hat. Theob. Ziegler hält in seinem Buche über die Ethik der Griechen und Römer[265]) den demokritischen Ausspruch „der Unrechttuende sei unglücklicher als der Unrechtleidende"[266]) für einen Beweis dafür, „daß auch auf dem Standpunkte des Materialismus und Eudämonismus die höchste Stufe der Sittlichkeit erstiegen werden kann, ohne daß jener Standpunkt aufgegeben werden müßte". — Aber abgesehen davon, daß Demokrits Moral nicht nur die seiner Vorgänger nicht übertrifft, sondern nicht einmal erreicht, hat er leider auch den materialistischen Boden verlassen, nicht freiwillig, sondern auf Grund eines bei einem damaligen Philosophen nicht allzu sehr befremdenden Denkfehlers, den wir oben genau gekennzeichnet haben.

i) Sokrates.

Der absolute Subjektivismus der Sophistik, der jede allgemeine Wahrheit und mithin auch jedes objektiv feststehende Moralgesetz rundweg leugnet[267]) und besonders die Forderung dieser „Schule", die Natur in ihrem rohen Kampfe ums Dasein nachzuahmen[268]), rücken von allen christlichen Ideen, namentlich von der der Feindesliebe, noch weiter ab als der geschickt verbrämte posenhafte Egoismus Demokrits; doch hatte ihre zerstörende Tendenz mit der übertriebenen Reflexion auf das Subjekt wenigstens den einen Nutzen im Gefolge, daß der Kreis der philosophischen, besonders der ethischen Betrachtung, verengt und vertieft wurde und das vage Phantasieren der Naturphilosophen für immer abgetan war. Ihre gewandte Rhetorik und raffinierte Dialektik, ihre logischen Spitzfindigkeiten regten alle Geister an und bereiteten dem Manne den Boden, der mit der vollendeten Beherrschung dieses technischen Apparates zugleich den unerschütterlichen Glauben an eine allgemeine hohe sittliche Idee verband und dabei selbst eine moralische Persönlichkeit war — Sokrates (um 470—399).

Eine Grundanschauung hat Sokrates von den Sophisten übernommen: die unbedingte Wertschätzung des selbständigen Nachdenkens gegenüber allem traditionell Gegebenem. Aber er geht noch weiter; er betont, daß der Mensch durch dieses Nachdenken auch objektive, allgemein gültige Wahrheit erkennen kann, und lehrt ferner, daß die Kraft im Menschen allmächtig wirke, so daß es unmöglich sei, daß jemand im Widerspruch zu seiner Erkenntnis handeln kann. Tugend ist Wissen; wer das Gute erkennt, der übt es auch; niemand ist freiwillig böse.

Eine mächtige, stützende Autorität bei seinem Bestreben, diese Erkenntnis des Guten allen Menschen zu übermitteln, bildete der Charakter von Sokrates selbst, wohl der edelste, den das klassische Altertum hervorgebracht hat. Aus dem Munde keines anderen griechischen Weisen als aus dem seinigen hätte der Lehrsatz, daß Erkenntnis des Guten auch notwendig Ausübung des Guten bedeute, so glaubhaft geklungen. Sittenrein und gerechtigkeitsliebend, bedürfnislos und bescheiden, trotz aller freimütigen Kritik über die Staatsgötter fromm, ein trefflicher Gesellschafter, mußte er alle, die ihn kannten, zur Verehrung, alle Gutgesinnten zur Liebe gegen seine Person begeistern[269]). Besonders stellen ihm die Schriftsteller, die von ihm erzählen, das Zeugnis größter Sanftmut und leidenschaftsloser Seelenruhe aus, die ihn nicht einmal bei seiner ungerechten Verurteilung zum Tode verließ. Auch für den Fall, daß die in letzter Zeit von verschiedenen Seiten versuchten Ehrenrettungen der im ganzen (wenigstens späteren) Altertum als Urbild eines bösen, zanksüchtigen, keifenden Weibes berüchtigten Xanthippe wirklich recht hätten (zu zweifeln wäre vielleicht doch Grund vorhanden)[270]), und das milde, sanftmütige Betragen des Sokrates

gegen sie, worauf bei solchen Gelegenheiten immer hingewiesen wird[271]), nicht als Beweis großer Seelenruhe gelten könnte, so bleibt doch historisch feststehend, daß Sokrates gegen die erlittenen Schmähungen und Mißhandlungen stets große Sanftmut bewies. Im Theater (in den „Wolken" des Aristophanes) öffentlich verspottet, lachte er selbst herzlich mit[272]); und als ihm einst jemand drohte: „ich will des Todes sein, wenn ich dich nicht töte," antwortete er: „und ich, wenn ich dich nicht zum Freunde mache." Der Sophist Kallikles behauptete einmal, man könne Leute von der Art des Sokrates ungestraft beohrfeigen[273]), und wirklich, als Sokrates einst auf offener Straße von einem Unverschämten eine Ohrfeige erhielt, begnügte er sich mit der Bemerkung, es sei doch ärgerlich, daß der Mensch nicht wisse, wann er mit einem Helme versehen ausgehen soll — usw.[274]). Seine sonnige, ruhige Heiterkeit, die er im ganzen Leben besessen, verließ ihn nach dem einstimmigen Zeugnisse aller Berichte über seinen Tod[275]) auch nach seiner ungerechten Verurteilung bis zum gewaltsamen Ende seines Lebens nicht; weit entfernt, gegen seine Feinde, die ihn unschuldig zum Tode gebracht, Zorn und Haß zu hegen[276]), nahm er (nach dem Berichte des Platon im Kriton 10) gerade in der Nacht vor seinem Tode Gelegenheit, im Gefängnisse seine Überzeugung kund zu geben, man dürfe niemals und auf keine Weise irgend jemandem, auch nicht dem, von welchem man selbst Übles erlitten, Böses zufügen; denn das sei gleichbedeutend mit Unrecht tun; dieses aber sei unter allen Umständen, auch dem gegenüber, der uns selbst zuvor Unrecht getan habe, unerlaubt — eine Stelle, die aber leider einen vollständigen, unlösbaren Widerspruch zu verschiedenen Stellen in Xenophons Memorabilien zu bilden scheint, in welchen Sokrates den Neid über das Glück der Feinde anscheinend für selbstverständlich und Rache an ihnen für tugendhaft erklärt!

Wie ist dieser scheinbare oder wirkliche Widerspruch zwischen beiden Quellen zu erklären? Das ist die wichtige, schwierige Frage, so schwierig, daß sie zu lösen sogar ein so gründlicher Kenner der griechischen Philosophie und Ethik, wie es Zeller ist, verzweifelt. Haben wir, das müssen wir vor allem untersuchen, Veranlassung, die historische Treue eines der beiden Autoren zu bezweifeln? Bei Platon zunächst mag, wenigstens im allgemeinen, allerdings Veranlassung dazu vorhanden sein, da er als produktiver, alle Dinge in dem Spiegel seiner Weltanschauung erblickender Philosoph und Künstler, weit weniger zum objektiven Historiker geschaffen war, als der durch seine Klarheit der Darstellung und große reproduktive Begabung sich auszeichnende Xenophon. Auch Aristoteles berichtet uns, daß gerade die Hauptlehre Platons, die sogen. Ideenlehre, die er immer dem Sokrates in den Mund legt, diesem unbekannt gewesen sei. Daß Platon den Lehren seines Meisters

sehr viel Unwahres andichtete, soll ja[277]) schon Sokrates selbst mit den Worten gerügt haben: „*Ἡράκλεις, ὡς πολλά μου κατεψεύδεθ' ὁ νεανίσκος*! Scheint nicht namentlich der Kriton die Befürchtung nahezulegen, die darin erzählten Einzelheiten seien nicht völlig glaubwürdig, da ja Platon bei dieser Unterredung gar nicht anwesend war[278])?

Indes ein solcher Zweifel mag bei verschiedenen anderen platonischen Dialogen Berechtigung haben, beim Kriton jedoch, als einem der frühesten, schon zu einer Zeit, als die Persönlichkeit des Sokrates noch allen Athenern lebhaft vor Augen stand, verfaßten Dialoge, trifft er sicher nicht zu; auch hätte Platon seinen Lehrer diese Ansicht, wenn sie nicht sokratisch, sondern rein platonisch wäre, nicht als eine längst bekannte[279]), zudem noch als eine der öffentlichen Meinung widerstreitende Erkenntnis „gerade dem Kriton gegenüber entwickeln lassen, der bekanntlich zu den philosophisch am wenigsten geförderten Freunden des Sokrates gehört hat“[280]). Nein, wären alle über Sokrates referierenden Schriften Platons so glaubwürdig wie dessen Kriton, so wäre die historische Treue ihres Verfassers wohl niemals bezweifelt oder bestritten worden.

Eher noch vielleicht mag man Veranlassung finden, die geschichtliche Wahrheitsliebe Xenophons, soweit er von Sokrates spricht, in Zweifel zu ziehen, wie denn überhaupt die historische Zuverlässigkeit dieses Schriftstellers in neuester Zeit immer mehr und mehr in Mißkredit zu kommen scheint[281]). Wäre aber auch beiden Autoren, die uns über den Weisesten der Weisen Griechenlands berichten, volle geschichtliche Zuverlässigkeit zuzuerkennen, muß deshalb zwischen beiden Darstellungen notwendig ein direkter Gegensatz und Widerspruch angenommen werden, wie Zeller und Ziegler es tun? — Betrachten wir einmal die Stellen in Xenophons Memorabilien, die einen solchen unlösbaren Widerspruch mit den Ausführungen Platons enthalten sollen, im Zusammenhange.

Im 3. Buche, cap. 9 § 8 definiert Sokrates das Wesen des Neides als eine gewisse Betrübnis über das Wohlergehen von Freunden, „aber nicht über das Glück von Feinden“. Daraus folgt jedoch nur, daß die Betrübnis über das Glück von Feinden nicht den Namen „Neid“ zu recht trägt; welchen Namen sie sonst verdient, darüber sagt Sokrates ausdrücklich nichts, und noch weniger, ob er diese Betrübnis über das Glück der Feinde moralisch billige oder nicht. Mit dem Kriton kann übrigens diese Stelle auf keinen Fall im Widerspruch stehen, da dort nur das Unrechttun verworfen wird[282]).

Etwas mehr Schwierigkeit bietet die Stelle im 2. Buche, cap. 3 § 14, wo Sokrates den Chaerekrates, der mit seinem Bruder Chaerephon in Uneinigkeit lebt, zu brüderlicher Eintracht zu bewegen sucht und ihn mahnt, den ersten Schritt zur Aussöhnung zu machen. Sokrates führt aus, das beste Mittel, um Liebe zu finden, sei, zuerst

(πρότερος) Liebe zu erweisen, und fährt dann fort: „Du kennst also längst alle Liebesmittel (φίλτρα), die es in der Welt gibt . . ., oder besinnst du dich, den Anfang zu machen, damit es nicht schimpflich erscheine, wenn du deinem Bruder Gutes erweisest? Und doch scheint (δοκεῖ) der Mann des größten Lobes wert zu sein, der zuerst den Feinden Böses und den Freunden Gutes tut[283]). — Das scheinbar Anstößige dieser Stelle verschwindet jedoch sofort, wenn wir bedenken — dem Erklärungsversuche Waldmanns[284]) können wir nicht beistimmen —, daß Sokrates für diesen konkreten Zweck von der öffentlichen Meinung ausgeht, die er ausdrücklich (wie auch lib. II, c. 2 § 2) mit einem δοκεῖ einleitet; ob er selbst diese Meinung teilt oder nicht, wird nicht gesagt, und es liegt für diesen einzelnen konkreten Zweck auch nicht die geringste Veranlassung vor[285]). Dasselbe gilt in noch höherem Maße für die Stelle in lib. 2, 6. 35, wo Sokrates sich dem Kritobul anbietet, ihm bei Erwerbung von Freunden behilflich zu sein. Er sagt dabei: „Wenn du mir aber noch gestatten wolltest, auch das von dir sagen zu dürfen, du seiest zu der Einsicht gelangt, daß das ein brauchbarer[286]) Mann sei, der seine Freunde im Wohltun, seine Feinde aber im Zufügen von Schaden übertrifft, dann werde ich dir, wie ich glaube, auf der Jagd nach rechtschaffenen Freunden ein nützlicher Gehilfe sein.“ Hier lag für Sokrates nicht nur keine Veranlassung vor, der öffentlichen Meinung, die auch Kritobul teilte, zu widersprechen, sondern ein solches Widersprechen wäre auch sehr ungeschickt von ihm gewesen, da er dem Kritobul doch nur Freunde gewinnen konnte, wenn er dessen, und nicht, wenn er seine eigenen Grundsätze mitteilte[287]). Ja, wir dürfen sogar noch weiter gehen: Sokrates mußte nach Umständen sogar zur Empfehlung des Kritobul von dem erwähnten Grundsatze sprechen, auch wenn er selbst nicht damit einverstanden war. Wir sehen öfters, daß Sokrates wegen seiner geduldigen Ertragung des Unrechtes von seinen Gegnern (wie von Kallikles, s. o.) verachtet wurde, — so sehr galt seinen Landsleuten Schonung des Feindes als schimpflich. Sokrates selbst erinnert im Kriton[288]) daran, wenn er sagt, daß die, welche, beleidigt, wieder beleidigen und die, welche eine solche Wiedervergeltung verwerfen, notwendig einander gering achten.

Keine einzige dieser Stellen beweist also etwas gegen das Vorhandensein der Idee der Feindesliebe bei Sokrates, allerdings wahrscheinlich auch nicht[289]) für das Vorhandensein einer solchen Idee. Eine vollständige, einwandfreie Lösung der bestehenden Gegensätze und Widersprüche zwischen den beiden Autoren wird freilich vielleicht niemals gegeben werden können. Wenn sogar die besten Spezialforscher, wie Zeller, an einer befriedigenden Lösung dieser alten Streitfrage verzweifeln, mag man es wenigstens dem Verfasser einer moraltheologischen Abhandlung

nicht verübeln, wenn er diese, doch vorwiegend philologische Kontroverse nicht einer vielleicht ganz aussichtslosen Untersuchung unterzieht, die wohl ebenso viel Zeit und Mühe beanspruchen würde, wie die ganze übrige Arbeit[290]).

Mit wissenschaftlicher Gewißheit läßt sich daher nur das eine behaupten: Im Gefängnisse, in den letzten Tagen seines Lebens, wovon Xenephon nichts mehr berichtet, hat Sokrates die Lehre, daß Unrechttun auch dem Feinde gegenüber unerlaubt sei, klar erkannt und ausgesprochen, ohne daß wir deshalb mit Ziegler[291]), vielleicht auch mit Döllinger[292]) apodiktisch behaupten dürfen, Sokrates habe sich zu dieser Lehre „erst im Gefängnis aufgeschwungen", wenn es auch sehr wahrscheinlich ist, daß er bis kurz vor seinem Tode mit seinen Schülern darüber nicht ausführlich sprach. Es darf nicht vergessen werden, daß die dialektische Form, in welcher Sokrates jedermann seinen Tugendbegriff mitzuteilen suchte und in welcher er ein unerreichbarer Meister war, ein besonders liebevolles Eingehen auf die Individualität und die Bildungsstufe des Schülers erforderte; daher hat Sokrates sich meistens eines argumentum ad hominem bedient, mit welchem er vielleicht gar nicht einverstanden war, ja er hat auch zuweilen einen Trugschluß nicht gescheut und Zugeständnisse gemacht[293]), die wir nicht seiner eigenen Anschauung zum Vorwurf machen dürfen, sondern lediglich als pädagogische Kunstgriffe erklären müssen. Unter dieser Voraussetzung lassen sich solche scheinbare Widersprüche zwischen Plato und Xenophon wohl am verhältnismäßig leichtesten lösen.

Das Beleidigen und Wiedervergelten durch die Tat also hat Sokrates kurz vor seinem Tode nach dem Berichte Platons als unsittlich verworfen — mehr kann mit Bestimmtheit nicht behauptet werden. Eine solche Forderung bedingungsloser Hinnahme alles Unrechtes, nicht etwa nur der Gesinnung nach, sondern auch durch das äußere Verhalten, ohne Rücksicht auf einen höheren Zweck, liegt aber nicht etwa im natürlichen Sittengesetz, sondern widerspricht ihm sogar; auch das Christentum hat, wie unten (IV. Teil) gezeigt werden soll, diese Forderung nicht gestellt und konnte sie nicht stellen. Sokrates (und Platon) mußten aber zu dieser Forderung genötigt werden, weil sie — und hierin zeigen sie sich als echte Hellenen — die Gerechtigkeit ganz äußerlich auffassen; daher kann es nicht auffallen, daß sie, was Feindesliebe der Gesinnung nach betrifft, hinter den Forderungen des natürlichen Sittengesetzes eben soweit zurückblicken, als sie in ihren Vorschriften bezüglich der durch äußere Tat zu beweisenden Gerechtigkeit gegen den Feind zu weit, ad absurdum[294]), gegangen sind. Von einer wirklichen altruistischen Liebe zum Feinde und Beleidiger auch der Gesinnung nach, oder gar von Empfehlung positiver Liebespflichten gegen ihn findet sich bei ihnen keine Spur. Den Wert der sokratischen Moralvorschriften, die oft den christlichen zum Verwechseln

ähnlich scheinen, sehen wir sofort ganz bedeutend zusammenschrumpfen, sobald wir sie auf die tiefsten Gründe prüfen und finden, daß sie alle auf einem, wenn auch vielleicht unbewußten, verfeinerten Egoismus, dem Eudämonismus, beruhen; und mancher übereifrige Sokratesschwärmer, der die christliche Idee der Feindesliebe bei diesem Weisen zu finden hoffte, ist durch eingehendes Studium der über unseren Philosophen berichtenden Schriften um eine schöne Illusion ärmer geworden. Nur Gerechtigkeit oder besser gesagt Gesetzlichkeit gegen alle, auch gegen den Feind, hält Sokrates für geboten (die zur Gerechtigkeit gehörende Dankbarkeit bezeichnet er Xen. Mem. 2, 2, 2 ausdrücklich auch dem Feinde gegenüber als Pflicht), und auch dieses nur deshalb, weil er sich davon Eintracht, Ansehen und Ehre, Vertrauen und Freundschaft verspricht; besonders weist er auf die Vorteile hin, welche die Umwandlung von Feinden in Freunden mit sich bringe, wobei er aber die Beweise niemals von der Schlechtigkeit der Feindschaft und der Schönheit der Eintracht bringt, sondern stets nur von der Zweckmäßigkeit eines friedlichen Zusammenlebens[295]). Der Tugendbegriff des Sokrates ist zwar durchaus sozial, indem überall darauf hingewiesen wird, daß der sittliche Mensch auch den Mitmenschen nützlich und hilfsbereit sein müsse, wenn er Anspruch auf Ehre und Geltung bei anderen haben wolle[296]); Sokrates wird aber (bis kurz vor seinem Tode) doch noch zu sehr von der reinen, mit einem berechnenden Egoismus sehr gut verträglichen Gerechtigkeit bestimmt. So wenig wir ihm diese rein utilitaristische Begründung der Moral in den einzelnen konkreten Fällen zum Vorwurf machen können, so sehr muß sich unser Empfinden dadurch abgestoßen fühlen, daß Sokrates sich niemals auf den rein altruistischen Standpunkt erhebt, nie von positiven Liebespflichten gegen die fremden Notleidenden oder gegen die für die Gesamtheit Unnützen oder gar gegen sie Feindlichen spricht. Sokrates hegte und empfahl also — damit können wir unsere Untersuchung schließen — bis kurz vor dem Ende seines Lebens gegen den Beleidiger und Feind keine wirkliche Liebe, sondern eher Verachtung für ihn, und seine Gesinnung steht in dieser Beziehung nicht höher als die Apathie und der Hochmut der späteren Kyniker und der Stoiker, wie u. a. namentlich sein Wort beweist: „Töten können mich meine Feinde, aber nicht mir etwas antun.“[297])

k) Die „Sokratiker“.

Die sokratische Forderung der Bedürfnislosigkeit, besonders des Verbannens jedes rein sinnlichen Genusses, wurde von dem Athener Antisthenes, dem angeblichen Schüler des Sokrates und Stifter der kynischen Schule, aus dem Zusammenhange der Gedanken des Meisters herausgerissen und ins Maßlose übertrieben; nur die Tugend, so lehrte er, sei ein Gut und Mittel zur Glückseligkeit, alles andere dagegen, Besitz und Ehre, Lust und Schmerz, ja sogar Scham

und Sitte, Familie und Vaterland müsse als gleichgültig und wertlos (ἀδιάφορον) gemieden und verachtet werden[298]). Der fast ausschließlich negative Charakter des kynischen Tugendbegriffes besteht nach dem Berichte des Aristoteles[299]) vorwiegend in einer apathischen Gemütsruhe, die den Menschen vor Neid und Ungerechtigkeit bewahre und ihn boshafte Nachrede geduldig ertragen lasse; denn königlich sei es, wie Antisthenes einmal auf die Schmähungen Platons erwiderte, „für gute Handlungen durch Schmähungen belohnt zu werden“[300]). Auch über wirkliche Feinde solle man sich nicht aufregen; diese seien sogar sehr nützlich, weil sie unsere Fehler am besten erkennen[301]); daher sollte man entweder echte Freunde oder bittere Feinde zu erwerben suchen; die beste Rache am Feinde sei, wie Diogenes sagt, selbst möglichst gut und tüchtig zu werden, *denn das ärgere den Feind*[302]).

Schon dieser fatale Nachsatz deutet darauf hin, daß altruistische, gegen andere liebevolle Gesinnung und Tätigkeit im Kynismus trotz mancher schönen Sentenzen nicht zu finden ist. Dieser ist vielmehr in allen seinen Voraussetzungen durchaus *egoistisch*. Der Kyniker will zwar das, was er Tugend nennt, und die darauf beruhende Glückseligkeit, aber nur für die eigene Person selbst; den unvergleichlichen Wert des Guten will er anderen nicht nur nicht mitteilen, sondern er freut sich auch noch, daß andere diesen Wert entbehren und so schlechter seien als er selbst[303]). Darum hat selten oder nie eine philosophische Schule mehr Tugendhochmut und Verachtung für die Außenstehenden bewiesen wie die kynische. Man wäre fast versucht, der Ansicht von *Weiß*[304]) beizustimmen, die Kyniker hätten sich nur deshalb den Ehrennamen der „Hunde“ beigelegt, um die anderen, den „Kehricht“, wie Diogenes[305]) sie zu nennen beliebte, noch verächtlicher behandeln zu können, als man Hunde zu behandeln pflegt. Die Verwerfung von Neid und Zorn und dergl. finden wir stets durchaus egoistisch motiviert[306]). „*Mich* erreicht das Auslachen nicht,“[307]) entgegnete Diogenes von Sinope, „der eigentliche Gründer des kynischen Wesens oder Unwesens“, einem, der ihn darauf aufmerksam gemacht hatte, daß er von vielen verlacht werde, derselbe Diogenes, der sich das echt kynische Vergnügen machte, Leute, denen er seine Verachtung zeigen wollte, auf der Straße anzuspucken oder ihnen sonst Beweise seines Abscheus zu geben[308]). Darum wird nur von einzelnen wenigen Kynikern, wie dem „Türöffner“ Krates, berichtet, daß sie dem sozialen und sittlichen Elend ihrer Mitmenschen wirkliches warmes Mitgefühl entgegenbrachten: die meisten standen nicht nur fremdem Glück und Unglück, fremder Sittlichkeit und Unmoral herzlos gegenüber, sondern machten auch ihren eigenen Wert durch denkbar größte Roheit und Unmenschlichkeit zuschanden, indem sie alle Laster, selbst ödipodeische und thyesteische Frevel, ausdrücklich als für den Kyniker erlaubt erklärten[309]).

Schließlich sei noch bemerkt, daß auch der von vielen mit Unrecht gepriesene „Kosmopolitismus“ der Kyniker — Diogenes (nach anderen schon Sokrates) hatte dieses Wort zuerst geprägt — nicht etwa ein Entgegenstellen des Weltbürgertums gegenüber einem (nur) „überspannten Patriotismus“, also dem Chauvinismus, war, wie Waldmann (S. 56) behauptet, sondern der ganzen Natur der kynischen „Moral“ zufolge rein negativ aufgefaßt werden muß: er ist nicht mehr und nicht weniger als Vaterlandslosigkeit, Mangel an jeglichem Patriotismus. Von einem Diogenes, der wegen Falschmünzerei heimatlos geworden war, konnte man freilich auf die Frage, woher er sei, kaum leicht eine andere Antwort erwarten als die, er sei *κοσμοπολίτης*.[310])

Die von Euklides begründete und nach seiner Vaterstadt benannte Megarische Schule kann in unserer Abhandlung höchstens eine kurze Erwähnung beanspruchen, da sie auf ethischem Gebiete so viel wie gar nichts geleistet hat[311]). Ihre unerbittliche, auch die ähnlichen Moralvorschriften der späteren Stoa weit hinter sich zurücklassende Forderung absoluter Affektslosigkeit[312]) wurde von ihnen sogar auf das Gute und Böse ausgedehnt, so daß ihre Lehre schließlich wesentlich auf absolute sittliche Indifferenz hinausläuft[313]). Damit eliminiert sich der Megarismus selbst aus der Reihe der Moralsysteme, und wir haben nicht einmal mehr nötig, auf unsere Ausführung über die im Buddhismus geforderte absolute Apathie zu verweisen.

In schroffstem Gegensatz gegen das Gebot der Entsagung und Bedürfnislosigkeit im Kynismus steht das von Aristippus (um 435—360 v. Chr.), dem Stifter der Kyrenäischen Schule, entwickelte System des Hedonismus. Dieser erklärt die Lust, besonders die körperliche, als den einzigen Lebenszweck. Tugend ist bei ihm nur die Kunst, das Leben fröhlich zu genießen, besonders alle störende Unlust, lästige Beschwerde und schädigende Begierde abzuhalten. Aristippus selbst soll durch seine Friedfertigkeit und Seelenruhe, die er gegenüber jeder schmähsüchtigen, hochfahrenden oder zornigen Rede und Tat bewies, den tiefsten Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht haben[314]); von seinem Mitschüler Äschines angefeindet, ging er zu diesem hin und bot ihm, obgleich der ältere, zuerst die Hand zur Versöhnung[315]). Wie er selbst gelegentlich rät, der Mensch solle seine Intelligenz zum Nutzen für sich und andere gebrauchen[316]), so finden wir auch bei seinen unmittelbaren und mittelbaren Schülern, die den Kyrenäismus systematisch faßten und als die ersten den Satz ausdrücklich aussprachen, daß lediglich die Lust Zweck und Ziel des ganzen Lebens sei, Ermahnungen zum Wohlwollen gegen den Nächsten; Amnikeris wenigstens, „in dessen Händen die kyrenäische Ethik den höchsten Grad von Feinheit erreichte, dessen sie fähig war“ (Gomperz), lehrte, freilich ohne jede nähere Begründung, es beeinträchtige die Annehmlichkeit des

Lebens nicht, dem Nebenmenschen mit Wohlwollen, den Freunden, den Eltern und dem Vaterlande mit Hochachtung und aufopfernder Liebe zu begegnen; denn wenn es auch, so meint er, in manchen Fällen schwierig sei, auf die Lust verzichten zu müssen, so ertragen wir doch gerne Unlust für den, der uns lieb sei, eben um der Liebe willen, die wir zu ihm hegen[317]).

Ähnlich diesem Systeme fordert auch die Schule des Epikur (341—270 v. Chr.) Ausrottung alles Aufregenden und Beschwerlichen, nur daß sie im Unterschiede von dem Hedonismus der Kyrenäer die Lust nicht um ihrer selbst willen erstrebt, sondern nur, in ihrem Endziele ähnlich der kynischen und der später erstehenden stoischen Schule, als Mittel zur Erreichung völliger Seelenruhe, „Ataraxie". Der Wert der Freundschaft wurde von den Epikureern, wenigstens in der Praxis, hoch geschätzt (die epikureischen Freundschaften waren gleich den pythagoreischen im Altertum berühmt); doch auch auf andere sollte sich nach den Grundsätzen ihres Stifters ihr Wohlwollen erstrecken; zahlreichen Vertretern dieser Schule wird liebevoller, freundlicher Sinn nachgerühmt, von Epikur selbst ist das Wort erhalten, es sei angenehmer, Wohltaten zu erweisen, als sie zu empfangen[318]). Die Verurteilung heftigen und rachegierigen Zornes (*θυμός* in beachtenswertem Gegensatz zu einem nur mäßigen und daher von ihm nicht bedingungslos verworfenen Zorne, *ὀργή*) in der Schrift des Philodemos decken sich vielfach mit den Ausführungen Senecas in dessen Buche „De ira"[319]); nach Hegesias haßt der Weise niemand, sondern wird jeden Fehlenden eines Besseren belehren, da niemand absichtlich und böswillig, sondern nur durch ein Leiden gedrückt, Schlechtes tue[320]).

Trotz dieser schönklingenden Phrasen kommen jedoch die Lustlehrer über den Grundgedanken ihrer Schulen, den auf dauerhafte Lust spekulierenden, vollendeten Egoismus, nicht hinaus; ihre mildetriefenden Worte — Taten der Nächstenliebe werden in diesem Systeme nicht einmal erwähnt — entbehren jeder näheren wissenschaftlichen Begründung. Nur um die Unlust und die lästige Aufregung fernzuhalten, empfehlen die Hedonisten Friedfertigkeit und Menschenfreundlichkeit, oder auch — Ehrlosigkeit, denn als etwas anderes kann doch z. B. das oben[321]) erwähnte Benehmen Aristipps gegen Dionysius nicht charakterisiert werden; die Sorge, den Schmerz zu verbannen und zu lindern, kann aber auch gerade zu Ausübung süßer Rache führen, wenn dadurch der angestrebte Zweck erreicht werden kann[322]). Der epikureische Weise verwirft auch jede beunruhigende Sorge für das Vaterland[323]), für das Familienleben; ja selbst die Freundschaft finden wir in der Theorie nur völlig egoistisch begründet; nur um des Nutzens willen, so wird hier gesagt, sei der Freund zu lieben, wie man die Glieder des Leibes aus demselben Grunde liebe, so lange man sie habe[324]). Der Atheist Theodor und der erste Weltschmerzphilosoph Hegesias lassen Freundschaften wie

jede Art von Wohltätigkeit und Gefälligkeit überhaupt nicht mehr gelten, weil der Weise niemand sich selbst gleich schätzen könne und daher auch nur um seiner selbst willen alles tue[325]). Ungerechtigkeiten zu begehen, vermeidet der Epikureer zwar, aber nicht, weil er Gerechtigkeit an sich für etwas Gutes, Ungerechtigkeit für ein Übel hält, sondern nur aus Furcht vor Entdeckung und Bestrafung der Tat; er beachtet daher den „rein konventionellen Begriff" der Gerechtigkeit nur so lange, als er vom Gegenteil, von Raub, Mord und Brandschatzung, sich nicht größere Vorteile verspricht; an sich ist, so meint er, nichts gerecht oder ungerecht und darum den Weisen alles erlaubt. So konnte Cicero[326]) von der epikureischen Ethik mit Recht sagen: „Ihre Gerechtigkeit steht auf schwachen Füßen oder liegt vielmehr gänzlich darnieder, ebenso alle die Tugenden, welche in der Gemeinschaft und im sozialen Verbande der Menschen zur Erscheinung kommen. Denn Güte, Freigebigkeit, Leutseligkeit können ebensowenig als Freundschaft gedeihen, sobald sie nicht um ihrer selbst willen gehegt, sondern von der Lust und vom Nutzen abhängig gemacht werden. . . ." Von wirklicher Feindesliebe im Epikureismus reden zu wollen, wäre nach dem Gesagten unvernünftig.

Nur ein einziger Weiser unter allen Männern, die sich im Anfange des 4. Jahrhunderts mit philosophischen Ideen beschäftigten und auf den Namen „Sokratiker" Anspruch erheben, kann als Erbe des sokratischen Geistes in Betracht kommen: Platon.

l) Platon.

Die große Bedeutung Platons (427—347) in der Moralgeschichte besteht besonders auch darin, daß er den Satz: „Unrechtleiden ist besser als Unrechttun" als das Vermächtnis seines Meisters Sokrates mit Scharfsinn zu beweisen versucht und mit Begeisterung gelehrt hat. Die mehr praktische Ausführung dieses Gedankens im Kriton haben wir bereits besprochen. In einem anderen Dialoge, dem Gorgias, dem „hohen Liede von der Gerechtigkeit", begründet Platon, „noch unter dem frischen Eindruck des Schmerzes über das an Sokrates verübte Unrecht stehend"[327]), den Sophisten gegenüber, nicht ohne freilich selbst in verschiedene „Sophistereien" zu verfallen, diesen Gedanken ungefähr so: alles Schöne sei entweder nützlich oder angenehm oder beides zugleich; da nun das Unrechttun sicherlich nicht weniger unangenehm sei als das Unrechtleiden, dagegen viel häßlicher, müsse es also schädlich und ein Übel sein[328]). Platon räumte dem Unrechtleiden sogar einen hohen Vorzug vor dem Unrechttun ein, daß er uns in seiner Republik[329]) ahnungsvoll einen Idealheiligen, ein Bild der vollendetsten Tugend, schildert, der sich unschuldig fesseln, geißeln, foltern, ans Kreuz schlagen läßt, ohne in seiner gerechten Gesinnung zu straucheln oder zu wanken. Die Begründung seiner Idee im Gorgias, die in der Art und Weise ihres logischen Aufbaues sofort die sokratische Manier erkennen läßt, ist auch noch

dadurch interessant, daß sie in ihrer Vorliebe, ästhetische Begriffe auf die Moral zu übertragen, an das andere große Vorbild Platons erinnert, an Pythagoras. Der sokratische und pythagoreische[330]) Einfluß bilden zwei einander zum Teil widerstreitende Prinzipien in ihm, das rein logische und das ästhetische Prinzip. Wäre Platon weniger Pythagoräer gewesen, so hätte er vielleicht seine reizvolle Eigenart verloren, aber er hätte sicherlich noch tiefer gedacht, während ihn die angenehmere Norm der eigenen Seelenharmonie schließlich doch nicht über die Betrachtung des eigenen Ich hinausgehen ließ. — Pythagoräisch sind besonders alle seine Ausführungen über die Leidenschaften, von denen er nur den *θυμὸς γενναῖος*, den edlen, der Vernunft gehorchenden und mit Sanftmut gegen kleinere Übel verbundenen Unwillen (im Unterschied von den Stoikern) als erlaubt anerkennt und namentlich für die Staatsleiter als zur Bekämpfung des Unrechtes anderer gut und notwendig empfiehlt[331]); während er den ungezügelten Zorn strenge verwirft und namentlich verbietet, im Zorne jemanden zu strafen, eine Lehre, die er selbst, auch hier ähnlich dem Pythagoras, geflissentlich zu befolgen sich bemühte[332]). Pythagoreisch ist auch seine Ansicht über die Strafe, die er in bewußtem schärfsten Gegensatz zur griechischen Volksmoral[333]) nicht als Vergeltungs-, sondern nur als heilsames Abschreckungs- und Besserungsmittel gelten läßt, das den Übeltäter von dem Unrecht befreit und „reinigt“[334]). Bloße Wiedervergeltung um ihrer selbst willen, so führt er namentlich im 1. Buche seiner Republik[335]) aus, sei durchaus zu verwerfen, weil jede Schädigung geeignet sei, den von ihr betroffenen Gegenstand noch schlimmer zu machen; den Übeltäter aber noch schlechter zu machen, könne doch unmöglich Forderung der Gerechtigkeit sein[336]); dagegen sei eine heilsame Strafe als Besserungsmittel nicht nur erlaubt, sondern sogar das Beste, weil sie den Übeltäter von dem ersten und größten Übel, dem Unrechttun, befreie; der sei der Unglücklichste von allen, dessen Unrecht unentdeckt und unbestraft bleibe, während er weniger unglücklich sei, wenn er gezüchtigt und so von der Ungerechtigkeit gereinigt und gebessert werde[337]).

Aber es fehlt Platon trotz allem der altruistische Grundgedanke; denn nicht einmal diese bessernde und beglückende Strafe gönnt er dem Feinde[338]), wie er überhaupt von einer positiven Liebespflicht gegen den Feind nichts weiß. Alle Vorschriften dienen nur der eigenen Vervollkommnung, über die er dann ein gewisses stolzes, ästhetisches Behagen empfindet. Platons Ethik, die in ihrem letzten Grunde von der seines Lehrers nur das voraus hat, daß er das Nützliche, das mit dem Schönen und dem Guten zusammenfällt, mehr als die Wohlfahrt der Seele bezeichnet, läuft schließlich ebenso wie die sokratische auf den Individualeudämonismus, auf verfeinerten Eigennutz, auf kalte, harte, hochmütige Selbstzufriedenheit hinaus; ihm fehlt, wie Köstlin (408) richtig sagt,

„der Begriff des Sittengesetzes, . . . und auch hierin, nicht bloß auf seiner mangelhaften psychologischen Grundlegung, beruht die nicht zureichende Würdigung aller Seiten des sittlichen Wollens und Handelns"! Positive Liebespflichten gegen den Nächsten[339]) kennt auch Platon nicht; der Weise, wie er ihm als Ideal vorschwebt, kümmert sich überhaupt nicht um einen anderen Menschen, er weiß von seinem Nächsten kaum, ob er ein Mensch ist oder vielleicht etwas anderes[340]); er drängt auch jedes Gefühl von Teilnahme und Wohlwollen gegen den Nächsten zurück, er wird niemals über den Tod von Angehörigen, von Söhnen und Brüdern sich betrüben, „denn der tüchtige Mann genügt sich selbst, um glücklich zu leben, und bedarf am wenigsten eines andern"[341]). In seinem spätesten Werke, den „Gesetzen", fordert er vom Weisen zwar Mitleid und Wohlwollen, Enthaltung von Neid und Zorn, begründet aber diese Forderung damit, daß alles dieses ihm nötig sei, um im Staat Ehre zu erlangen[342]). Aus seinem Idealstaat will er die Bettler als Störenfriede des allgemeinen Wohlbehagens ausgetrieben wissen; kranke Sklaven sollen keine ärztliche Hilfe erhalten, sondern entweder von selbst gesund werden oder eben sterben[343]). Sogar seine milde Straftheorie muß notwendig an Wert verlieren, wenn wir bedenken, daß nach sokratisch-platonischer Auffassung niemand freiwillig etwas Böses tun kann und der Unwissende naturnotwendig denkbar schlecht handeln muß, eine Anschauung, in welcher Platon durch seine eigentümliche dualistische Lehre von der Macht der Materie über den Menschen noch bestärkt werden mußte.

Diese dualistische Lehre ließ in ihm — und das ist der Hauptgrund für den Mangel positiver Liebe in seiner Ethik — auch die Idee der vollen Würde des Menschen nicht aufkommen, abgesehen von dem dünkelhaften Geburts- und Standeshochmut Platons. Im Theätet (174) spricht er von ganzen Menschenklassen mit der größten Verachtung, ebenso im Gorgias von einem „Handwerker", der durch Herstellung von Maschinen seine Vaterstadt vom Verderben rettete, nur mit wegwerfender Geringschätzung, weil es eben doch bloß ein Handwerker sei. Völliger Mangel an Erkenntnis der Menschenwürde spricht auch aus seiner tristen Lehre von der Wanderung der Menschenseele in Tierleiber. Im Zukunftsstaate will er den großen Haufen der Staatsangehörigen (den dritten Stand) zu bedingungsloser Knechtschaft verurteilen; seine grobe Mißachtung der persönlichen Würde zeigt sich auch in seinen sonstigen Forderungen: Aufhebung des Eigentums, Auflösung der Familie, Gleichsetzung beider Geschlechter bezüglich der politischen Tätigkeit, Weiber- und Kindergemeinschaft, öffentliche, staatlich geleitete Kindererzeugung, Erlaubtheit der Päderastie usf.[344]) — Ein Zweifel an der Berechtigung der Sklaverei, dem alten Krebsschaden des Altertums, ist ihm niemals in den Sinn gekommen; er verlangt im Gegenteil, alle ungebildeten Menschen, namentlich alle Nichtgriechen, zu Sklaven zu machen[345]),

und wenn er auch verbietet, hellenische Kriegsgefangene in das gleiche Joch zu zwingen[346]), so spricht er damit nur eine unter Griechen längst festgelegte und beobachtete Norm aus. Er stellt zwar die Forderung auf, die Sklaven gut zu behandeln, begründet sie aber damit, dies liege im Vorteile des Herrn, und der wahrhaft Gebildete verachte die Sklaven zu sehr, um sich über sie zu ärgern[347]).

Auch Platons persönliche Lebensführung muß das Gesagte bestätigen. Er war von Charakter griechischer Aristokrat von reinstem Wasser, mit seinen guten, aber auch seinen schlechten Eigenschaften, unsagbarem Hochmut und rücksichtsloser Gewalttätigkeit. Nicht nur gegen alle, die sich erlaubten, anderer Meinung zu sein als er[348]), sondern auch gegen die meisten seiner Mitschüler soll er Haß und Feindschaft gehegt haben, so gegen Molo, Antisthenes, Aristipp, Äschines und sogar gegen Xenophon, den er so haßte, daß er es nicht übers Herz bringen konnte, ihn in irgendeiner seiner Schriften auch nur zu erwähnen[349]). Dieser Widerspruch zwischen Erkennen des Guten und dem Handeln darnach begegnet uns zwar auch bei sehr vielen anderen Philosophen, ohne daß wir deshalb daran zweifeln dürften, daß sie von ihrer Theorie auch wirklich überzeugt waren; aber sind wir bei Platon, der immer wieder betont, daß jeder nach dem, was er als gut erkannt habe, auch naturnotwendig handeln müsse, nicht mehr als bei andern berechtigt, von seiner Lebensführung einen Rückschluß auch auf seine Theorie zu ziehen[350])?

m) Aristoteles.

Die platonische Philosophie hatte es trotz ihres tiefen (mystischen) Eindringens auf eine allen Erscheinungen zugrunde liegende göttliche „Weltseele" niemals zu einem wissenschaftlichen, in sich abgeschlossenen und abgerundeten System gebracht, wie sie überhaupt weniger eine Philosophie des Verstandes als des Gefühles und der Phantasie war; in bewußtem Gegensatz dazu sucht die nüchterne Verstandesphilosophie des großen Realisten Aristoteles die Fülle der Erscheinungen und Erfahrungen zu begreifen und streng systematisch zu ordnen[351]), gewährt aber trotzdem bei dem mangelhaften Ausbau ihrer obersten Begriffe und ihrer häufigen Widersprüche als Ganzes auch dem trockensten Verstandesmenschen „weniger Befriedigung als der harmonisch ausgeführte, wenn auch auf einseitiger Grundlage errichtete Kunstbau des platonischen Idealismus"[352]). Solche Halbheiten, Zweifel und Widersprüche zeigen sich besonders häufig in der aristotelischen Ethik. Nach dieser ist das Böse nichts anderes als das Gute der Potenz, nicht der Wirklichkeit nach; auf die Frage, was Tugend sei, erhalten wir die recht verstanden unanfechtbare echt griechische Antwort, sie ist die richtige Mittellinie *(μεσοτής)* zwischen zwei Fehlern oder Lastern als zwei Extremen, des Zuviel *(ὑπερβολή)* und dem Zuwenig *(ἔλλειψις)*[353]). So definiert der Stagirite auch die Tugend

der Sanftmut als das Mittlere zwischen den zwei Gegensätzen des Jähzornes *(ὀργιλότης)* und der gänzlichen Zornlosigkeit *(ἀοργησία)*[354]). Beide letzteren Eigenschaften, sowohl der ungebändigte, unvernünftige Zorn, als auch die Unfähigkeit, überhaupt Zorn zu empfinden und ihn als Ansporn zu großen Taten zu gebrauchen[355]), sind Fehler, von denen sich der aristotelische Weise, der „unerschütterliche Gemütsruhe bewahren und sich nicht von der Leidenschaft fortreißen lassen soll“[356]), fernzuhalten hat. Die „nicht leichte“ Entscheidung darüber, wo in dem einzelnen Falle die richtige Mitte liege, also „wie und wem und wann und wie lange man zürnen solle“, ist nach Aristoteles infolge der individuellen Eigentümlichkeiten der Handelnden nicht von vornherein genau anzugeben, sondern „liegt in den Einzelheiten und in dem Gefühle“[357]), doch verlegt er offenbar diese Tugend mehr nach dem einen Extrem des Mangels an jeglichem Zorne; „man scheint,“ wie er sagt, „besser durch zu wenig (Zorn) zu fehlen; denn der Sanftmütige ist nicht rachsüchtig, sondern mehr versöhnlich.“ Indes hält er Zorn und rauhes, schroffes Verhalten gegen ungerechte Beleidigungen für durchaus erlaubt und pflichtgemäß; der platonischen Forderung, gegen Bekannte milde, gegen Unbekannte aber schroff zu sein, stellt er in scharfem Tadel seine eigene Ansicht entgegen, daß der großherzige Mann nicht wild sei, „ausgenommen gegen die Unrechttuenden“[358]).

Mit besonderer Ausführlichkeit und Vorliebe behandelt Aristoteles die „mächtigste“, alle anderen in sich einschließende[359]) Tugend, die der Gerechtigkeit, und widmet ihr das ganze fünfte Buch seiner nikomachischen Ethik. Er gibt von ihr die nicht durchweg unrichtige[360]), aber ganz unvollkommene und unbefriedigende und unwissenschaftliche Definition als der richtigen Mitte zwischen dem „Unrechttun“ und dem „Unrechtleiden“, und wir sehen daraus, daß er im Gegensatz zu Sokrates und Platon das Ertragen des Unrechtes nicht für durchaus pflichtgemäß, sondern im Gegenteil für verwerflich hielt. Dabei ist aber von Wichtigkeit, daß der Begründer der peripatetischen Schule die Gerechtigkeit gleich diesen seinen beiden Vorgängern als echter Grieche vorwiegend ganz äußerlich-juristisch auffaßt; er sieht nur auf die äußere Tat, nicht auf die sie begleitende Gesinnung und leugnet als Rechtspositivist ganz entschieden, daß es in einem gesetzlichen Staate Ungerechtigkeiten geben könne, ja er wird durch diese Voraussetzung sogar zur Behauptung genötigt, man könne überhaupt nicht (freiwillig und vorsätzlich) Unrecht leiden, während er doch die Tugend der Gerechtigkeit als Mittellinie zwischen Unrechttun und -leiden definiert und damit die Möglichkeit dieser beiden Extreme offenbar zugegeben hatte[361]). Ein ähnlicher Widerspruch bei ihm liegt darin, daß er bei der Aufzählung der verschiedenen Tugenden[362]) auch die *νέμησις*) als die Mitte zwischen Neid und Schadenfreude) nennt und ihre Be-

sprechung ankündet, sie jedoch im vierten Bande seiner Ethik völlig wegläßt — offenbar ein Beweis, wie wenig klar er sich über diese Tugend war[363]).

Die gleiche Unsicherheit und Unklarheit finden wir auch in seinen Untersuchungen über die Berechtigung der verzeihenden Milde und Nachsicht. In der Schilderung des sanftmütigen Weisen nennt er diesen „nicht rachsüchtig[364]), sondern verzeihend", der Hochherzige trägt nach Aristoteles nichts nach *(οὐ μνησικακός)*[365]), „sondern vergißt das erlittene Übel; er ist deshalb auch nicht schmähsüchtig, nicht einmal gegen die Feinde, außer", und dieser Zusatz ist beachtenswert, „wenn diese ihn mit Übermut behandeln." *(οὐδὲ κακόλογος οὐδὲ τῶν ἐχθρῶν εἰ μὴ δι' ὕβριν.)* Die Stellen, in welchen Aristoteles Verzeihung erlittenen Unrechtes fordert, stehen aber in unerklärlichem Widerspruch zu andern, welche eine solche Nachsicht für Schwäche erklären[366]), zudem bezeugen die mit den scheinbar so humanen Sätzen in Zusammenhang stehenden Stellen, worin Aristoteles die Naturgemäßheit der Rache durch Hinweis auf die in ihrer Befriedigung liegende süße Lust zu beweisen sucht[367]), und es sklavisch nennt, sich selbst oder seinen Angehörigen Unrecht geschehen zu lassen, ohne Zweifel, daß Aristoteles die Rache wenigstens unter Umständen gebilligt oder befohlen habe — ein Beweis, wie wenig er sich im Gegensatz zu seinem Lehrer Platon über die öffentliche Meinung der Griechen erhob, wonach Vergeltung des Unrechts für ein Zeichen eines vornehmen ritterlichen Charakters galt[368]).

Noch weniger als die negativen Pflichten der Liebe sind in dieser Ethik die positiven Forderungen dieses Gebotes klar ausgedrückt. Der Mensch ist nach Aristoteles zwar seiner Natur nach ein geselliges Wesen *(φύσει ζῷον πολιτικόν)*; Aristoteles lehrt, daß jeder Mensch mit jedem verwandt und befreundet ist und daß ein gemeinschaftliches Recht alle verknüpft[369]); soziale Eigenschaften wie die Hochherzigkeit, Sanftmut, Geselligkeit und „*φιλία*" (Freundschaft oder Liebe?) werden als Tugenden aufgezählt und zum Teil, wie besonders die letztgenannte, sehr ausführlich und mit sichtlicher Vorliebe behandelt; er spricht einmal davon[370]), man könne bei Irrfahrten zu fremden Ländern sehen, wie verwandt und befreundet alle Menschen einander seien: trotzdem fehlt es ihm noch an genügender Erkenntnis der menschlichen Würde und darum auch der allumfassenden Menschenliebe. Wir hören zuviel von Pflichten gegen sich selbst und zu wenig von denen gegen andere. Die oben erwähnten Tugenden der *φιλία* usw. gelten ihm nicht als selbständige, sondern nur der Tugend der Selbstvervollkommnung verwandte und in ihr begründete Eigenschaften; in der Forderung der Gemeinschaftlichkeit und Philanthropie mit allen Menschen vermissen wir die altruistische Begründung; es heißt nur, daß damit die Existenz des einzelnen erhalten, gesichert und vervollkommnet,

und gute Erziehung und Lebensordnung durch Recht und Gesetz ermöglicht werde[371]). Befriedigung in sich selbst besteht nach Aristoteles in einem Leben, das man nicht nur für sich selbst, sondern auch für Eltern, Kinder, Weib und überhaupt für seine Lieben und Mitbürger (!) führt[372]). „Diese Stelle hat darum ein eigentümliches Interesse," schreibt L. Schmidt in seiner Ethik der Griechen[373]), „weil sie, während sie das Leben für andere als Ziel des Daseins hinstellt, doch zugleich die Voraussetzung eines zu diesen anderen bereits bestehenden näheren Verhältnisses ausspricht und dadurch ihren Umkreis in bemerkenswerter Weise begrenzt. Nicht die Menschen als solche, sondern die Familienglieder, die Freunde, die Mitbürger bieten zu der darin bezeichneten Berufserfüllung die Gelegenheit, und im ganzen" (wenn auch nur im ganzen, um nochmals an die Stelle Eth. N. 1155 a. 21 zu erinnern) „gibt Aristoteles hiemit die in seiner Nation lebende Anschauung wieder".

Sein Mangel an Achtung vor der Würde des Menschen als solchen zeigt sich besonders in seiner Ansicht über die Sklaverei. Während es nach seinem eigenen Berichte in der damaligen Zeit prinzipielle Gegner der Sklaverei gab (schon Euripides hat sie, wie wir sahen, bekämpft), bleibt Aristoteles ganz in den Engherzigkeiten und Vorurteilen seines Volkes befangen. Er erkennt diesen armen Geschöpfen zwar das Prädikat „Mensch" zu, spricht auch einmal von einer ihnen eigentümlichen Tugend[374]), rät auch den Herren, den Sklaven die Freiheit als Lohn für gute Aufführung in Aussicht zu stellen[375]); aber er spricht nicht klar aus, ob diese die Freiheit auch wirklich erhalten sollen, und kann es nicht aussprechen, weil nach seiner Lehre die Sklaven durch ihre Natur zu ihrem traurigen Lose bestimmt sind. Aristoteles verteidigt nicht nur die Sklaverei als notwendige Einrichtung, weil dadurch die Freien die nötige Muße zur Erfüllung ihrer Obliegenheiten gewinnen[376]), sondern versucht sie auch physiologisch-psychologisch zu begründen. Sein „Beweis", daß es Menschen gebe, die von Natur aus zur Sklaverei bestimmt seien, ist natürlich ganz ungenügend[377]), er kann höchstens beweisen, daß Menschen „mit starkem Leib und schwachem Geiste" zum Gehorsam gegen die anderen veranlagt seien, nicht aber zu Sklaven, d. i. gemäß der aristotelischen Definition[378]) zu „beseelten, vom Herrn getrennten Werkzeugen zu häuslicher Arbeit, die zwar Menschen seien, aber nicht sich selbst angehörten"[379]) und die so tief unter dem Herrn stehen, wie der Leib unter der Seele, das Tier unter dem Menschen. Die alte Schule[380]) erklärt zwar die aristotelischen Ausführungen über die Sklaverei dahin, daß dieser nur die Notwendigkeit eines Dienstverhältnisses zwischen Menschen von verschiedenen Naturen habe beweisen wollen; die meisten der modernen Gelehrten (Oncken, Trendelenburg usw.) treten aber, und wohl mit Recht, dieser Deutung entschieden entgegen. — Der im achten Buche der Ethik (12) ausgesprochenen Ansicht, eine Liebe

des Herrn zum Sklaven könne so wenig stattfinden als eine Liebe der Götter zu den Menschen, steht eine spätere Stelle[381]) entgegen[382]), wonach es zwischen beiden doch eine Freundschaft (oder Liebe? *φιλία*) geben könne, „allerdings nicht insofern der Sklave Sklave, sondern insofern er Mensch sei *(ἢ ἄνθρωπος)*; denn Rechtsverbindlichkeiten habe jeder Mensch gegen jeden, der am Gesetz und Vertrag teilzunehmen fähig sei . . .“ — ähnlich wie von Aristoteles auch erzählt wird, daß er einmal einem nichtsnutzigen Menschen ein Almosen gegeben und, als er darüber zur Rede gestellt wurde, gesagt habe[383]): „Nicht den Charakter *(τρόπον)*, sondern den Menschen habe ich bemitleidet“[384]), oder in anderweitig überlieferter Fassung: „*Οὐ τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλὰ τῷ ἀνθρωπίνῳ ἔδωκα*“.)[385])

Daraus aber mit Waldmann (l. c.) den Schluß zu ziehen, daß damit „Aristoteles an der Pforte der Erkenntnis der Feindesliebe“ stehe, ja, daß nur noch „ein Schluß . . . a maiore ad minus“ nötig sei, „und wir hätten die klare Antwort der natürlichen Vernunft auf die Frage: ob wohlwollende, erbarmende und tätige Liebe selbst gegen Beleidiger Recht und Pflicht sei“ — erscheint zu gewagt, nachdem so viele und so zwingende andere Ausführungen aus seinem Munde dieser Stelle gegenüberstehen, und besonders, nachdem die negativen Pflichten der Feindesliebe, die unter allen Umständen die Basis und Voraussetzung für die positiven Liebespflichten bilden müssen, so mangelhaft und sich widersprechend dargestellt sind. Von Mitleid und Unterstützung eines schlechten Menschen bis zur eigentlichen Feindesliebe ist noch ein großer Schritt, nicht nur (praktisch) in der Ausübung, sondern sogar (theoretisch) in der Erkenntnis. Wir glauben im Gegenteil, sagen zu dürfen (soweit die bestehenden Zweifel, Unklarheiten und Widersprüche in dieser Ethik überhaupt einen Schluß zulassen): von Feindesliebe ist Aristoteles noch weit entfernt. „In der aristotelischen Tugendreihe“, sagt Keppler (51), und mit diesem Zitate wollen wir unsere Ausführungen zusammenfassen und beschließen, „fehlt Liebe, Mitleid, Barmherzigkeit. Freigebigkeit wird empfohlen, weil es schön sei, zu geben[386]). Der *μεγαλόψυχος* ist der personifizierte Egoismus, sieht auf andere stolz und herzlos herab, steht höchstens den Freunden im Unglück bei, um selbst wieder ihrer Hilfe in ähnlicher Lage sicher zu sein, kurz, liebt auch im Freunde nur sich selbst[387]). Die Erörterung über das Mitleid in der Rhetorik ist nicht ethisch, sondern ästhetisch gemeint, sie handelt vom Mitleid in der Tragödie.“[388])

n) Die ältere Stoa.

„Wie sehr dieses ewige Lobpreisen der stoischen Sittenlehre entweder aus Unkenntnis ihrer eigentlichen Gesinnung und Richtung oder aber aus der Absicht hervorgeht, die christliche Moral durch den übertriebenen Glanz zu verdunkeln, den man über jene

verbreitet, ist, sollte man denken, unschwer zu finden.“[389]) Und doch werden selbst positiv-christliche Gelehrte nicht müde, die „nicht hoch genug anzuschlagende Bedeutung“ dieses Systems „für (die Entstehung und) Verbreitung des Christentums“ zu preisen[390]). Man versichert uns, daß die Geschichte der Moral es dem Stoizismus nie vergessen dürfe, daß er „für das Gewissen erstmals eine einheitliche Bezeichnung — *συνείδησις* schuf“, und, was noch wichtiger sei, es „einem herabgekommenen Geschlechte wieder geschärft und ihm die sittliche Pflicht vorgehalten“ habe[391]). Man rühmt der Stoa nach, daß sie im Gegensatze zu allen vorausgegangenen Schulen eine Tugendlehre geschaffen, die nicht bloß einigen wenigen Eingeweihten, sondern jedem denkenden Verstande zugänglich war; durch ihr Dogma von dem unvergleichlichen, einzigen Werte der Tugend[392]), gegenüber der alles andere, Reichtum und Ehre, Gesundheit und Leben nur gleichgültig *(ἀδιάφορον)* sei, namentlich aber durch ihre strenge Forderung der Apathie, der gänzlichen Freiheit von Leidenschaften und Gemütsbewegungen, der unerschütterlichen Gemütsruhe und zufriedenen Ergebung in alle Schicksalsfügungen, habe sie, so wird gesagt, den denkbar wohltätigsten Einfluß auf die heidnische Welt, in der sie herrschte, hervorgebracht und der christlichen Moral die Wege bereitet[393]). Werden doch in der stoischen Ethik Neid und Schadenfreude, Zorn und Groll usw. verurteilt; und namentlich Cicero verwirft die Leidenschaft des Zornes so scharf und bedingungslos, daß er den, der ein Maß für dieses Laster sucht, mit einem vergleicht, der glaube, „man könne sich ganz getrost vom leukadischen Fels herabstürzen und dann mitten im Falle nach Gutdünken innehalten; wie man nämlich das nicht kann,“ fährt er im Vergleich fort, „so kann auch ein vom Zorn verwirrtes Gemüt sich nicht zügeln und in einem bestimmten Augenblick damit innehalten[394]). Cicero preist auch in begeisterten Worten den Wert der Milde und Sanftmut („nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate atque clementia“)[395]) und tadelt zuweilen die Feindschaften. Huet (430) und Hüpeden (67) loben an ihm sogar, daß er Vergeltung des erlittenen Bösen mit Gutem nicht nur gelehrt, sondern auch praktisch geübt habe, indem er seine persönlichen Feinde Aulus Gabinius und den P. Vatininius mit allem Eifer vor Gericht verteidigte[396]). — Die größte Bedeutung in der Geschichte der Moral aber soll die stoische Lehre durch den klar erfaßten Gedanken erlangt haben, daß für alle Menschen ohne Ausnahme ein Recht und ein Gesetz bestehe und darum alle in einem Bande der Freundschaft und Liebe zu umschließen seien. Schon Zenon (um 342 — um 270 v. Chr.), der Stifter dieser Schule, übertrug den „kosmopolitischen“ Gedanken des Diogenes, die einzig richtige Verfassung sei die im Weltganzen, auf das politische Gebiet über; er fordert als Ideal einer Staatsverfassung ein weltumspannendes Reich, das nicht mehr einzelne Städte

und Bezirke habe, sondern alle Menschen auf der Erde als Bürger umschließe, in dem nur eine Lebensweise, eine Sitte und ein Gesetz herrsche, wie die Herde auf gleicher Weide genährt wird[397]). Von Chrysippus führt Cicero[398]) das „praeclare dictum" an, „homines . . . hominum causa esse generatos, ut ipsi inter se, aliis alii prodesse possent"; dieser selbst bringt den Gedanken der Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechtes und der Hilfsbedürftigkeit aller immer wieder in seinen Schriften, namentlich in seiner Abhandlung über die Pflichten zum Ausdruck; dem erwähnten Worte des Chrysippus fügt er die Forderung bei[399]): „also müssen wir dieser Naturbestimmung als unserer Führerin auch folgen, müssen zum allgemeinen Wohle beitragen und durch wechselseitige Pflichtleistung, durch Geben und Empfangen, durch unsere Fertigkeiten, unsere Arbeit, unsere Hilfsmittel die Gemeinschaft der Menschen untereinander zu befestigen streben."[400])

Wir geben sehr gerne zu, daß viele dieser einzelnen stoischen Forderungen den christlichen Moralvorschriften aufs Haar ähnlich sehen. Mit dieser Konstatierung kann sich aber der wissenschaftliche Forscher nicht begnügen, er wird vielmehr diese Forderungen mit dem ganzen System in Einklang zu bringen und erst darnach ihren Wert zu beurteilen versuchen. Und was zeigt sich hier? Der Grundgedanke der Stoa ist hylozoistischer Pantheismus; Gott und die Welt sind nur begrifflich voneinander verschieden; der Mensch ist Gott gleich, ja sogar mehr als Gott[401]); daher muß es oberstes, heiligstes Gesetz sein, die göttliche Substanz, die jeder im Busen trägt, gewähren zu lassen, oder mit anderen Worten, völlig naturgemäß zu leben. Ein höheres, immaterielles, über dem Menschen stehendes Prinzip fehlt in dieser Lehre, mithin auch ein über dem Menschen stehendes Objekt, worauf sich seine Tugend beziehen könnte[402]); es gibt für den Stoiker keinerlei Gesetz; er ist sich selbst die Regel des Guten. Wer nach diesem obersten Moralprinzip des naturgemäßen Lebens handelt, der gelangt, da die Tugend nach den Voraussetzungen nur eine sein kann, zu allen Tugenden; er weiß alles, hat alles, kann nichts von dem Seinigen verlieren, ist nur der Zeitdauer nach von Gott verschieden[403]); ist[404]) allein frei, reich, schön, glücklich, weise, ist der einzig wirkliche König, Dichter, Steuermann usw. Umgekehrt ist der Tor, d. i. vor allem jeder Nichtstoiker, mit jedem Laster und jeder Schlechtigkeit behaftet; er muß notwendig immer fehlen, ist verrückt[405]) usw. Schon Zenon riet, alle, die nicht „Weise" im Sinne der Stoa seien, als Fremdlinge, Feinde (!) und Sklaven zu betrachten. Zwischen Weisen und Toren als kontradiktorischen Gegensätzen könne es kein Mittleres geben. Nun gibt aber der Stoiker selbst zu, einen solchen Weisen habe es niemals, auch nicht unter den größten Helden, gegeben, auch nicht unter den Stiftern der Schule, und könne es bei den realen Verhältnissen auch nicht geben. „Zeigt mir einen Stoiker,

der nach den Grundsätzen, die er im Munde führt, gestaltet ist!" ruft Epictet[406]). „. . . Könnt ihr mir keinen zeigen, der bereits ausgestaltet ist, so zeigt mir doch einen, der in der Bildung begriffen ist, der diesem Ziele sich zugeneigt hat." Der Stoiker wendet daher eine schlaue „Ökonomie" an, indem er nach dem Beispiele seines „Gottes" — besonders „Proteus ist das entsprechendste Symbol des stoischen Gottes, der an sich formlosen, aber sukzessiv in der Welt in alle möglichen Formen sich kleidenden Substanz"[407]) — sich an die Verhältnisse akkomodiert. Das oberste Prinzip im Stoizismus ist wie im Buddhismus (daher auch in beiden Systemen der Selbstmord sehr empfohlen wird)[408]) die absolute Apathie, die völlige Freiheit von jeder noch so leisen Begierde und störender Unruhe des Gemütes. Chrysippus blieb sich nur konsequent, wenn er dem Weisen sogar den Haß gegen die Schlechtigkeit[409]) ausdrücklich verbot. Durch diese verrückte Forderung, die doch offenbar dem sittlichen Indifferentismus Tür und Tor öffnet, würde eigentlich der Stoizismus für unsere Darstellung vollständig ausscheiden[410]), da er sich selbst des Organes beraubt, womit die vom Feinde erlittene Kränkung oder Unbill als solche erkannt und schmerzlich gefühlt wird. Doch wir wollen noch weiter sehen.

Da die absolute Apathie oder Attaraxie das höchste Sittengesetz des Stoikers bildet, ein objektives Gesetz für ihn aber nicht existiert, so muß er versuchen, diesen Zustand unbedingt um jeden Preis zu erlangen und zu bewahren oder mit anderen Worten: Der Zweck heiligt das Mittel. Die Stifter und die hervorragendsten Vertreter dieser Schule haben daher im Einklange mit dem Kynismus auch jedes Laster dem Weisen gestattet. „Lüge, Knabenliebe, das Gewerbe der Unzucht, selbst Dinge, vor denen die Natur schaudert, ödipodeische und thyesteische Frevel, alles ist ihm erlaubt. . .[411]) Chrysippus pries sogar die ekelhaften Schamlosigkeiten des Diogenes; und wenn die Schule dies naturgemäße Verhalten zum Prinzip ihrer Ethik erhob, so zeigt die Tatsache, daß Ehe und Geschlechtsvermischung unter den nächsten Blutsverwandten, selbst zwischen Eltern und Kindern, noch für naturgemäß erklärt wurden[412]), wie weit und dehnbar dieser Begriff bei ihnen war."[413]) Was aber von einer solchen Moral im allgemeinen und ihrer Stellung zur Feindesliebe im besonderen zu halten ist, wurde schon oben (§ 6) gezeigt. — Will man hier wirklich noch von einem hohen Verdienste reden, das sich die Stoa durch Einschärfung und Verhalten der sittlichen Pflichten gegenüber einer degenerierten Welt erworben habe, so sei noch bemerkt, daß diese Schule, trotz allen anerkennenswerten Versuchen, das Problem der menschlichen Willensfreiheit zu lösen, in der Theorie über den plattesten Determinismus niemals herauskam und zufolge ihrer materialistisch-pantheistischen Physik und Metaphysik auch niemals herauskommen konnte[414]).

Nicht Menschenliebe, sondern hochmütige Verachtung spricht

aus der stoischen Forderung, erlittene Beleidigungen und Ungerechtigkeiten nicht zu fühlen, sondern mit schweigender Geringschätzung zu bestrafen[415]). Schneider[416]) sagt mit Recht: „Der ist nicht tugendhaft, der in stolzer Selbstgenügsamkeit sich in sein liebes, wenn auch noch so leeres Ich zurückzieht und alles außer sich und um sich gänzlich vernachlässigt oder verachtet, der auf unnahbarer Höhe über die ganze Welt zu Gerichte sitzt, allerdings unempfindlich gegen fremde Beleidigungen, aber auch herzlos gegenüber fremden Leiden. Wie anders der Christ, der will, daß das Gute überall und von allen geschehe und nach dem Beispiele des Heilandes sein Leben für seine Brüder einsetzt! Diese Liebe enthüllt das Geheimnis eines Opfermutes, der allezeit der Ruhm des Christentums sein wird."

Schon Zenon hat das Mitgefühl, die Hauptquelle wohlwollender und barmherziger Liebe, welches von den Stoikern bezeichnenderweise noch als Betrübnis mit denen, die unverdient Böses zu leiden scheinen[417]), definiert wurde, unter die „lasterhaften Seelenkrankheiten" gerechnet und damit verworfen[418]). Wenn Cicero vom Zorne sagt, daß dieser kein noch so geringes Maß zulasse, so muß das für den Stoiker ebenso vom Mitleid gelten. „Der Sohn ist gestorben, weiter nichts," sagt Epiktet. „Wenn Weib und Kinder gefangen und niedergeschlachtet werden, ist das ein Übel? Warum denn? Nur die irrige Meinung macht es dazu."[419]) Wie der stoische Weise kein Mitleid übt, so auch keine Nachsicht[420]), nur die Verzeihung, welche keine seelische Unruhe voraussetzt, will Chrysippus[421]) Freunden gegenüber gestatten. „Stoicorum praecepta sunt eiusmodi" schreibt Cicero[422]): „sapientem gratia nunquam moveri, nunquam cuiusque delicto ignoscere; neminem misericordem esse nisi stultum et levem; viri non esse neque exorari neque placari."

Wir wollen allerdings gerne zugestehen, daß Cicero nicht ohne weiteres als Gewährsmann der Stoa betrachtet werden darf, auch nicht unter der Annahme, daß er in seiner Ethik sich von seinem sonstigen unselbständigen, um nicht zu sagen dilettantischen Eklektizismus freigehalten habe und „namentlich bei den Stoikern in die Schule gegangen" sei[423]). Doch davon abgesehen: auch Cicero ist von Feindesliebe noch weit entfernt. Er verbietet allerdings unmäßigen Zorn; aber wird dieser nicht auch durch die Eigenliebe verboten? Er verwirft Rachgier und Unversöhnlichkeit, aber nicht wegen ihrer inneren Schlechtigkeit, sondern nur aus egoistischen Gründen. „Hoc si constitutum sit, ut peccata homines peccatis, iniurias iniuriis ulciscantur, quantum incommodorum consequatur!"[424]) Seine Mahnung zu Milde und Sanftmut, Wohlwollen und Barmherzigkeit pflegt er damit zu begründen, daß man dadurch Dankbarkeit und den Beifall der Menge gewinne[425]). Das mag auch der Grund gewesen sein, warum er den Aulus Gabinius und

den P. Vatinius in öffentlichen Prozeßreden verteidigte[426]). Luthardt[427]) sagt von der „Ethik" Ciceros richtig: Die Gerechtigkeit bleibt „die oberste Tugend, und zwar mit sehr entschiedener Beeinträchtigung der Liebe; die oberste Norm ist nur die Gerechtigkeit des suum cuique . . . eine eigentliche Barmherzigkeit kennt diese Ethik nicht. Das Wohlwollen hat seine Schranke an der Würdigkeit des andern, wird also nicht unter dem Gesichtspunkt der Liebe, sondern der Gerechtigkeit, und nicht selten einer selbstgerechten und hartherzigen gestellt." Von diesem Standpunkt einer nackten Gerechtigkeit aus hat Cicero ganz recht, wenn er für Ausübung der Rache höchstens einen „modus" kennt[428]), die Vergeltung der zugefügten Beleidigungen für pflichtgemäß erklärt[429]) und lehrt, daß derjenige, der „ein Unrecht nicht abwehrt und sich ihm nicht, sobald er kann, entgegenstellt, sich desselben Vergehens schuldig macht, wie jemand, der Eltern, Freunde und Vaterland im Stiche läßt."

Auch der stoische Kosmopolitismus, der nach der von Alexander begonnenen Verschmelzung des Orientes mit dem Occident fast plötzlich entstand, und die von dieser Schule verlangte allgemeine Menschenliebe kann mit den ähnlich lautenden Forderungen der Moral Christi nicht im entferntesten verglichen werden, weil die stoische Lehre die metaphysischen und dogmatischen Voraussetzungen des Christentums nicht besitzt[430]), sondern nur aus pantheistischer Weltbetrachtung hervorgeht, wonach[431]) alle Menschen ja, wie schon Theophrast[432]) lehrte, auch alle Tiere, gleichwertige, oder besser gesagt, ähnlich der Rauchwolke und Meereswelle gleich wertlose Existenzformen des einen Wesens sind[433]).

Wir können unsere Ausführungen zu dem Schlusse zusammenfassen: Einzelne Details aus den Morallehren der Stoiker kommen ihrem Wortlaute nach den Forderungen des christlichen Sittengesetzes, auch des Gebotes der Feindesliebe, sehr nahe (dasselbe gilt aber auch in mindestens ebenso hohem Maße von den Lehren eines Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles oder auch des Buddhismus usf.); als System jedoch betrachtet, bildet selten eine andere Weltanschauung einen so großen Gegensatz zur Religion Jesu und war zu seiner Verbreitung so hinderlich, als das materialistisch-pantheistische, subjektivistisch-deterministische Lehrgebäude des Stoicismus.

o) Die jüngere Stoa.

Wer die Geschichte der Ethik in den letzten Jahrhunderten des klassischen Heidentums, besonders die der Sittenlehre der nachchristlichen Stoa durchforscht, wird sich durch die Entdeckung freudig überrascht fühlen, daß sich in den letzten Zeiten der Antike ein entschiedener Fortschritt zum Besseren, wenn auch meist nur in der Theorie und nur in einzelnen Lehrsprüchen deutlich zeigt[434]).

Weit verfehlt wäre jedoch, in diesem unleugbaren Fortschritt eine Verjüngung des alten Geistes finden zu wollen; er weist vielmehr auf einen Einfluß eines neuen, dem Wesen der alten Kultur gänzlich fremden Geistes hin, des Geistes des Christentums. Schon in den Schriften Senecas (3—65 n. Chr.) hören wir stets verzweifelnde Klagen über das Elend und die Sittenverderbnis der Menschen, lebhafte Schilderungen der allgemeinen Schwäche und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, die sich mit dem eitlen, himmelstürmenden Selbstbewußtsein der alten Stoa schlecht vereinigen lassen, und die uns nicht nur der Idee, sondern oft sogar der Form nach an Stellen des Neuen Testamentes, besonders aus den paulinischen Schriften erinnern[435]). Wie man sich auf die Lösung der alten Streitfrage über den angeblichen Verkehr oder Briefwechsel dieses Philosophen mit seinem Zeitgenossen, dem hl. Paulus, denken mag: jedenfalls kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Seneca die Lehren des Christentums, wenigstens zum Teil, gekannt hat. „Dem Philosophen, der ein so scharfes Auge für die Zeitverhältnisse hatte, dem Erzieher und Leiter Neros, dem Konsul, dem Hofmann, dem Minister sollte das Christentum unbekannt geblieben sein, das Christentum, das bereits Gegenstand unermüdlicher Verleumdung und allgemeinen Hasses geworden war, das schon einmal unterdrückt, aber unter Nero zum zweitenmal sein Haupt mit Macht erhob?...“[436]) Schon Tertullian betonte, daß Seneca oft[437]) christliche Ansichten vertrete. Dieser selbst klagt, daß „die Juden“ es seien, welche mit ihren Lehren die ganze Welt erfüllen und die, von denen sie physisch besiegt worden, nun geistig unterjochen[438]).

Als eine solche von Seneca beim Christentum gemachte Anleihe darf wohl auch bezeichnet werden, wenn er sich bei seiner Aufforderung zur Barmherzigkeit auch gegen Undankbare und Böse auf das Beispiel der Gottheit beruft, die ihre Gnadensonne auch über die Frevler aufgehen läßt und auch den Seeräubern die Meere öffnet. „Si Deos imitaris, da et ingratis beneficia, nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria.“[439]) „Auch die Götter verteilen vieles an die Undankbaren . . .“ (Sonnenschein und Jahreszeiten, Regen und Wind. 28, 1.) Nicht weniger kann seine mitten in der Hochflut allgemeiner Sittenverderbnis vertretene Ansicht, die Sklaverei, die Grundfeste der alten Gesellschaft, sei unberechtigt, die Sklaven seien gleich den Reichen und Mächtigen Menschen, Freunde und Mitknechte ihrer Herren, ja wie alle Menschen ihrer ersten Herkunft nach göttlichen Ursprunges[440]), den Kenner der Antike darüber in Zweifel lassen, daß solche Ideen einen völligen Bruch mit den bisherigen Vorstellungen bedeuten und nimmermehr aus dem Geiste des Heidentums heraus erzeugt sein können.

Auch bei Epictet läßt sich ein solches Abgehen von der Tradition der Alten und namentlich der Stoiker unzweifelhaft erkennen. Besonders auffallend ist bei ihm die durchwegs religiöse Begründung

seiner Philosophie. Kein Ethiker vor ihm, am wenigsten ein Stoiker, hat die treue Beobachtung und Erfüllung der göttlichen Gebote so eindringlich gefordert[441]), keiner die Menschen gelehrt, die sittliche Hilfe, die ihnen fehle, bei Gott zu suchen[442]), keiner die weise und gütige Fürsorge Gottes des Vaters so entschieden betont und in Worten, die unwillkürlich an das Evangelium, besonders an die Bergpredigt, erinnern, gemahnt, nicht in kümmernder Sorge um den kommenden Tag zu fragen: „Woher werden wir zu essen bekommen?“[443]), sondern dem göttlichen Vater zu vertrauen, der auch die unvernünftigen Tiere ernährt. Diese Aufforderung Epictets zur vertrauensvollen Ergebung in die göttliche Vorsehung, wonach sogar der Kreuzigungstod nicht unerträglich, sondern von Gott weise verhängt erscheine, ist um so auffallender, als sich Epictet damit in Widerspruch mit seiner sonstigen vorwiegend stoischen Theorie setzt, besonders mit seiner Empfehlung des Selbstmordes, den er als das unfehlbare Heilmittel gegen alle Übel und sogar als nach Umständen pflichtgemäß bezeichnet[444]). In denselben Widerspruch mit seiner eigenen Lehre verfällt er, wenn er fordert, alle Menschen, auch die Sklaven und die Feinde, als Sprößlinge aus gleichem Samen und als Kinder desselben Gottes seien nicht nur Verwandte (wie Seneca ep. 95, 22 gefordert hatte), sondern auch Brüder, „Nächste“, und müßten als solche behandelt werden[445]). Seine Behauptung, die Welt müsse höher geschätzt werden als das Vaterland, der Patriotismus hinter der allgemeinen Menschenliebe zurücktreten[446]), steht im schroffen Gegensatz zur antiken Anschauung über den Staat, besonders zu Ciceros Ausspruch[447]), Vater, Kinder, Freunde zu lieben, sei zwar ganz gut, aber über alles gehe und jede andre Pflicht ersticke die Pflicht zum Vaterlande. Theod. Zahn hat das Verhältnis Epictets zum Christentum zum Gegenstande eingehender Forschungen gemacht und kommt zu dem Schlusse[448]): „Daß Epictet vom Christentum und von den Christen einige Kunde besessen, dürften wir als sicher annehmen, auch wenn er es selbst nicht bezeugte.“[449]) „Wer die Zeiten des früheren unverfälschten Heidentums kennt,“ schreibt Weiß[450]) über jene Epoche, „der bedarf keines Beweises dafür, daß wir es hier mit Einflüssen zu tun haben, die nicht aus der alten Welt herrühren. Wenn ein Heide ruft: „Kyrie eleison!“ . . ., wenn heidnische Philosophen von Engeln und Schutzengeln zu reden anfangen, wenn Römer und Griechen, die bisher jeden Menschen als Fremden, als Barbaren, als geborenen Sklaven betrachtet haben, nun auf einmal alle Menschen als Brüder und gleichberechtigte Mitglieder eines großen Ganzen betrachten[451]), die alle gemeinsam unter der Leitung der göttlichen Vorsehung an einem Werke arbeiten[452]), dann geht es nicht mehr mit natürlichen Dingen zu. Da ist offenbar die Zeit gekommen, von der es heißt: der alte Irrtum ist im Schwinden, ich mache alles neu[453]). — Wenn aber der wissenschaftliche Forscher, für den das Axiom „Natura non facit saltum“ gelten muß, solche

Gedanken auf einen Einfluß eines von dem Geiste der Antike wesentlich verschiedenen Ideenkreises zurückführen muß: worauf anders darf er sie zurückleiten als auf den Einfluß des Christentums?

Mehr noch als die Vorausgehenden betont der Kaiserphilosoph M. Aurel Antonin (121—180 n. Chr.) den Glauben an die göttliche Providenz, deren väterliche Sorge und Güte für das Menschengeschlecht sich sogar in außerordentlichen Offenbarungen kundgebe, und führt sein ausdrückliches Gebot, auch die Peiniger zu lieben, auf das göttliche Beispiel zurück[454]). Ein mittelbarer oder unmittelbarer Einfluß des Christentums auf seine Lehren kann um so weniger bezweifelt werden, als schon längst die christlichen Apologeten ihre Verteidigungsschriften des Christentums, worin Nächsten- und Feindesliebe ausdrücklich als vorzüglichstes und charakteristisches Gebot ihrer Lehre angegeben, an diesen Kaiser gerichtet hatten.

Wenn aber solche Forderungen der späteren Stoiker, alle Menschen, auch die Feinde, zu lieben, nicht anders als durch Einfluß des Christentums zu erklären sind, so können ihre einzelnen Lehren für die vorliegende Abhandlung unser Interesse nicht mehr beanspruchen als die jedes anderen Schriftstellers nachchristlicher Zeit. Eine sehr ausführliche Aufzählung der unsern Gegenstand betreffenden Moralvorschriften aus der Feder jener Eklektiker ist bei Waldmann[455]) zu finden. Wir glauben, nach dem Vorausgehenden die uns gestellte Aufgabe vollständig zu erfüllen, wenn wir uns mit kurzen Bemerkungen über diese angeblich altruistischen Lehren begnügen. Seneca fordert in seinen drei Büchern über den Zorn, diese „unheilvollste und wütendste Leidenschaft“[456]), diese mit Bewußtsein und Willen gehegte Rachsucht und insania brevis, als grausames und feindliches[457]), der Gerechtigkeit und Liebe[458]) und der geselligen menschlichen Natur widerstreitendes[459]), für den Handelnden selbst beschwerliches[460]), unehrenhaftes[461]) und schädliches[462]) Laster, angesichts der eigenen Sündhaftigkeit und Hinfälligkeit unseres Körpers[463]), nicht nur zu bezähmen, sondern mit der Wurzel auszurotten. Ebenso verurteilt Seneca Haß und Rachgierde[464]), preist dagegen in einer an Nero gerichteten Schrift die Schönheit und Erhabenheit der Gnade und Nachsicht[465]); er weist in seinen Werken, namentlich in seinen 7 Büchern „über die Wohltaten“ darauf hin, daß wir alle zur Gemeinschaft geboren, von Natur verwandt sind und diese uns eine wechselseitige Liebe eingepflanzt habe[466]); daher wird der Weise wohlwollend und hilfsbereit[467]) gegen alle Menschen sein, auch gegen die Sklaven, als Teilnehmer an derselben Vernunft und Tugend[468]). Auch dem Fehlenden wird der weise Mann nicht zürnen, sondern nur den Fehlern[469]); er wird vielmehr auch den Frevlern nach göttlichem Beispiele helfen, sie heilen und bessern[470]), ja sogar den persönlichen Feinden als Irrenden und Unwissenden[471]) seine barmherzige Hilfe nicht versagen[472]) und ihre Bosheit durch beharrliche Güte zu besiegen suchen[473]).

Bei C. Musonius Rufus (um 70 n. Chr.) sind diese Ideen der Verwandtschaft mit Gott — freilich, was ist das für ein „Gott“![474]) noch eingehender behandelt[475]), die Forderung allgemeiner Menschenliebe noch entschiedener gestellt als bei Seneca. Wiedervergeltung von Unrecht wird als tierisch[476]) verworfen und selbst Rechtsstreitigkeiten verboten; der Weise könne überhaupt kein Unrecht erleiden, dagegen sei der Unrechttuende als Unglücklicher zu bedauern.

Sein Schüler Epictet führt die Forderung allgemeiner brüderlicher Menschenliebe[477]), die sich auch auf die Sklaven[478]) und die Peiniger zu erstrecken habe[479]), auf religiöse Gründe zurück, indem er beständig darauf hinweist, alle Menschen stünden in dem gleichen verwandtschaftlichen Verhältnis zu Gott, seien mithin unter sich Brüder.

Plutarch (um 46 bis um 125 n. Chr.), der bei aller Vorliebe für die Akademie und Feindseligkeit gegen die Stoa sich dem Einfluß der letzteren nicht entziehen konnte, hat uns zwei Werke über die „Beherrschung des Zornes“ und den „Nutzen, den man vom Feinde ziehen kann“ hinterlassen. Sein edler Charakter zeigt sich in seinem Verbote, dem Gegner zu zürnen oder ihn zu lästern; man solle ihn vielmehr durch eigenen tadelfreien Lebenswandel zu beschämen suchen. Plutarch empfiehlt Geduld und Gnade und Enthaltung von Rachgier; wer denjenigen nicht liebe und lobe, der sich seines Feindes im Unglück erbarme und ihm helfe, „dem ist das schwarze Herz aus Diamant geschmiedet, glaube ich, oder aus Eisenerz“[480]).

Am meisten scheint M. Aurel unserem Gegenstand nahe zu kommen. Wie er selbst von seinen Zeitgenossen vielfach seines weichherzigen, milden und sanften Charakters wegen als Ideal verehrt worden sein soll, so stellt er auch Liebe und Fürsorge für alle Menschen, die alle miteinander verwandt und füreinander geboren[481]) seien, als streng geboten dar, wobei er die Götter nicht nur als Beispiel unbeschränkter Liebe anführt[482]), sondern auch, wohl als der erste, die Betätigung dieser allgemeinen Menschenliebe als eine Pflicht des Gehorsams gegen Gott bezeichnet[483]). Feindesliebe befiehlt er ausdrücklich: „Es ist ein Vorzug des Menschen, auch seine Peiniger[484]) zu lieben. Dies aber wird geschehen, wenn es dir zugleich in den Sinn kommt, daß sie Verwandte sind, daß sie aus Mangel an Erkenntnis und Willen sündigen, daß ihr in Kürze beide sterben werdet, und besonders, daß er dich nicht beschädigt hat; denn er hat das Herrschende in dir nicht schlechter gemacht, als es vorher war.“ Es wird auch berichtet, daß M. Aurel selbst ein Beispiel von Feindesliebe gegenüber dem Avidius Cassius geübt habe[485]).

Von größter Wichtigkeit für die Beurteilung des Wertes jener Vorschriften ist aber die Frage, auf welchen Voraussetzungen diese Lehren der späteren Stoiker in ihrem letzten Grunde beruhen, mit anderen Worten, welche Stellung sie in dem Lehrgebäude dieser Philosophen einnehmen. Wenn es der bloße Wortlaut allein

tun könnte, dann ließe sich schließlich auch aus dem Buddhismus oder gar dem Islam das Gebot der Feindesliebe ableiten; die eingehende Forschung hat aber ergeben, daß diese Idee in den genannten Weltanschauungen unmöglich zu finden ist. Auch hier zeigt sich der Satz, daß, wenn zwei dasselbe sagen oder tun, es noch lange nicht dasselbe sein muß.

Die Untersuchung nach diesen letzten Voraussetzungen für die spätstoischen Lehren der allgemeinen Menschen- und Feindesliebe ist aber durchaus nicht dazu geeignet, das pro domo gesprochene Wort Senecas zu bestätigen, keine andere Sekte überbiete die stoische an „Güte und Milde, an Menschenliebe und Sorge für das allgemeine Wohl“[486]). Das Vorkommen dieser Vorschriften in den Werken der Stoiker beweist nur, daß auch die Heiden sich der Schönheit und Erhabenheit der Feindesliebe nicht verschließen können; sie bilden aber keine unmittelbare Frucht, sondern nur eine glückliche Inkonsequenz der stoischen Ethik, deren tiefsten Kern Selbstsucht und Selbstvergötterung bildet. Gerade bei dem vorgenannten Philosophen tritt der ganze egoistische Charakter der stoischen Lehre klar zutage. Sein unbedingtes Verbot des Mitleides als einer weibischen Schwäche und eines „pusilli animi vitium“, und seine Verwerfung von Verzeihung und Nachsicht mag man zwar als eine „Akkomodation an die stoische Härte und Starrheit nur in Worten“[487]) entschuldigen können, wie ja Seneca selbst bei Besprechung des Unterschiedes zwischen der clementia und der venia sagt: „De verbo, ut mea fert opinio, controversia est, de re quidem convenit;“ jedenfalls aber kann nicht bestritten werden, daß seine Verurteilung von Zorn, Haß und Rachsucht nicht dem Altruismus entstammt, sondern nur einem unsagbaren, echt stoischen Hochmut, in welchem der stoische Weise mit den Göttern auf einem Fuße der Gleichheit zu stehen glaubt[488]), „alles an den anderen Menschen mit demselben Gleichmut sieht und verachtet wie Jupiter“[489]); ja in gewisser Beziehung sogar Gott übertrifft[490]). Nicht Liebe, sondern Verachtung des Nächsten ist bei ihm das Motiv der Unterlassung jedes gegen den anderen gerichteten feindlichen Affektes. „Ein großer Geist mit dem richtigen Selbstbewußtsein rächt die Unbill nicht, weil er sie nicht empfindet.“[491]) „Ein Weiser kann kein Unrecht erleiden, kann nicht beleidigt werden; er ist unverletzlich, nicht weil er nicht getroffen, sondern weil er nicht verletzt wird“[492]). Seneca gesteht mit dankenswerter Offenheit, die uns weitere Erörterungen hierüber erspart, die beste Rache sei die, daß man jemand für gar nicht würdig halte, an ihm Rache zu üben. „Der ist groß und edel (nobilis), welcher einem großen Tiere gleich das Gekläffe kleinerer Hunde ganz ruhig anhört.“[493]) — Seine Empfehlung der werktätigen Unterstützung aller Menschen (die er als Pantheist natürlich Gott verwandt nennen muß) ist ganz egoistisch begründet: man soll wohltätig sein, weil man deshalb von den anderen gerühmt

werde[494]); „der Zorn muß ganz hinausgejagt werden, weil er nie etwas nützt“[495]), besonders der Zorn gegen Feinde, weil dieser dem Zürnenden selbst schadet[496]); man soll sich von Rache enthalten, weil „die größte Strafe für ein begangenes Unrecht das Bewußtsein ist, es begangen zu haben, und niemand schwerer bestraft wird, als wer der Folter der Reue übergeben wird“[497]); für Beleidigungen durch Mächtigere soll man sich womöglich noch bedanken[498]), damit diese die Unbill nicht wiederholen; „der Ruf der Milde kann uns sehr zur Empfehlung dienen, und Nachsicht verschafft uns manchen guten Freund usw. — das sind die gewöhnlichen Gründe Senecas für seine Nächsten„liebe“; eine altruistische Motivierung findet sich nirgends.

Dieselbe hochmütige Verachtung gegen den Feind lehrt Musonius[499]), der uns in wissenschaftlicher Beziehung überhaupt nichts Neues bietet. — „Ein tief egoistischer Zug geht durch Epictets Lehre.“[500]) Sein höchstes, um jeden Preis zu erreichendes Ziel bildet die absolute Ataraxie bis zu jener unmenschlichen Gefühlsroheit, die wir schon im vorigen Kapitel besprachen. Der Weise kennt überhaupt keinen Feind; er ist erbarmungslos *(ἀναίδητος)* wie ein Stein, gänzlich unempfindlich gegen Beleidigungen, Schläge, kurz gegen alles, was über ihn kommt[501]). Seine Annäherung an den Kynismus, die sich in seiner Verwerfung der Ehe und des Interesses für äußere Dinge, Eltern, Brüder, Kinder, Vaterland zu erkennen gibt, kann daher niemanden überraschen. — Plutarch kommt über die eudämonistische Lehre Platons nicht hinaus; ja vielmehr erreicht er seinen Meister nicht einmal. Sein Verbot des wilden, ungezügelten Zornes, ebenso seine Mahnung, vom Feinde Nutzen zu ziehen, sind durchaus egoistisch begründet[502]).

Der brutalste Egoismus aber tritt uns in der Philosophie M. Aurels hervor, und weit entfernt, dem Urteil Waldmanns[503]): „Christliches Denken, Reden und Handeln ist es, was hier im Gewande des Stoizismus uns entgegentritt, aus der natürlichen Sittenerkenntnis begründet wird“ beistimmen zu können, glauben wir vielmehr, selbst abgesehen von der durchaus pantheistischen Begründung bei diesem Philosophen, sagen zu müssen, daß kaum eine Ethik im klassischen Altertum dem natürlichen und christlichen Sittengesetze mehr zuwider ist als die des letzten Stoikers; ebenso wie M. Aurel durchaus nicht „wohl die gewinnendste Persönlichkeit“ der Stoa und seine Mediationen nichts weniger als „die reifste, herzerfreuendste Frucht nicht nur der stoischen Schule, sondern des gesamten Altertums“ sind, wie Waldmann[504]) meint. M. Aurel, „die komische Gestalt unter den Kaisern“[505]), der das kraftlos und elend gewordene Altertum zu Grabe getragen, kennt bei aller aus Weltschmerz hervorgehenden Sentimentalität und Rührseligkeit weder warmes Mitgefühl noch tatkräftige Liebe. In seinen von der kindischsten, lächerlichsten Eitelkeit strotzenden Selbstbetrachtungen[506]) wiederholt er immer wieder die altstoische Lehre von dem tugendstolzen, hoch-

mütigen, herzlosen Quietismus, der philosophischen Impassibilität, welche sich um nichts kümmert, sich über nichts verwundert, nach nichts strebt, nichts flieht, nichts erwartet, nichts lobt, nichts tadelt, sondern gegen alles gleichgültig bleibt[507]), — ein Grunddogma des Stoizismus, besonders des jüngeren, welches ihn, zum wenigsten in seinen praktischen Folgen, mit dem Buddhismus fast gänzlich identifiziert[508]). Zieh dich in dich selbst zurück[509]); freue dich nicht mit den Fröhlichen, betrübe dich nicht mit den Betrübten[510]); wer sich über etwas beklagt, ist „ein Schwein, das zappelt und schreit, während es abgeschlachtet wird“[511]); kümmere dich nicht, ob es anderen gut oder schlecht geht, ob sie recht oder nicht recht handeln[512]): das ist M. Aurels „Trost“philosophie, welche mit der größten Verachtung auf alle Nichtstoiker herabsehen zu dürfen glaubt[513]).

Nicht Feindesliebe, sondern Egoismus, der sich hinter klingenden Phrasen verschanzt[514]), die Furcht, in der eigenen Bequemlichkeit gestört zu werden, oder Hochmut, der nicht gestehen will, daß er verletzt wird, ist es, was bei M. Aurel vielfach für philantropische Gesinnung gehalten wird. Luthardt[515]) sagt mit Recht von solcher „Feindesliebe“: „Es ist im Grunde das stolze Selbstgefühl der eigenen Göttlichkeit, deren Bewahrung nur in unserer Hand liegt, was uns über den Anlaß zum Zorn oder zur Vergeltung hinweghebt. Die Liebe, welche Marc. Aurel lehrt, ist nur eine andere Form des Hochmuts[516]) . . . Es ist nicht sowohl die Rücksicht auf den anderen, was uns zur Milde und Versöhnlichkeit bestimmen soll, als vielmehr die Rücksicht auf uns. Das Motiv der Nächsten- und Feindesliebe ist die Selbstliebe und der Kultus der eigenen Göttlichkeit.“[517])

p) Antike Volksmoral. — Rückblick.

Unsere Darstellung der Nächsten- und Feindesliebe in der griechischen und römischen Poesie und Philosophie hat ergeben, daß „die vorchristliche Zeit es nicht zu einer bestimmten Erkenntnis der Humanität im vollen Umfange ihrer Idee gebracht, mag auch da und dort eine reinere Vorstellung aufgeleuchtet haben“[518]). Bei dem unpopulären Charakter der alten Philosophie und Theologie[519]) vermochten diese wenigen zur Übung unserer Tugend mahnenden und verpflichtenden Stimmen einzelner Weisen, wie Platon selbst bemerkt[520]), kein Echo in der Meinung der großen Menge zu wecken, und eine Untersuchung der Nächsten- und Feindesliebe in der antiken Volksmoral kann daher im großen und ganzen nur das Zeugnis bestätigen, das der hl. Völkerapostel Paulus, der treffliche Kenner seiner Zeitverhältnisse, über die Heiden, trotz aller Liebe für sie, ausstellt[521]): „ἀστόργους, ἀνελεήμονας“=„lieblos und unbarmherzig“. Im griechischen Denken und Fühlen haben zwar solche Ausdrücke einen häßlichen Klang, wie sich umgekehrt mit Wörtern wie

φιλόστοργος oder *εὐγνώμων* durchaus rühmliche Begriffe verbinden[522]); doch waren die Hellenen, auch die besten unter ihnen, viel zu sehr in der Sinnlichkeit befangen, und ihre Gerechtigkeit war viel zu berechnend und verstandesgemäß abwägend, als daß sie sich zur Vorstellung oder gar zur Übung der reinsten, erhabensten Form der Liebe hätten aufschwingen können; erblickten sie doch sogar in der Freundschaft oft nur ein bloßes Rechtsverhältnis[523])!

Den römischen Charakter mit seinen Tugenden und Fehlern nennt Ihering[524]) eine Verkörperung des disziplinierten Eigennutzes, das römische Recht die Religion der Selbstsucht[525]). „Der eine Satz, daß der Mensch als solcher Rechtssubjekt ist, zu dem das römische Recht sich praktisch nie erhoben hat, wiegt für die Menschheit mehr als alle Triumphe der Industrie. Ihn hat das Christentum zuerst ausgesprochen und ins Leben geführt.“[526]). Der ganze selbstsüchtige, herzlose Charakter der römischen Rechts- und Gerechtigkeitsauffassung zeigt sich z. B. in den (allerdings später z. T. abgeschafften) Wuchergesetzen, wonach der zahlungsunfähige Schuldner vom Gläubiger getötet oder, wenn er mehreren Gläubigern verpfändet war, lebend in Stücke zerschnitten und selbst sein Leichnam noch von dem Wucherer mit Beschlag belegt werden konnte[527]). Solche Rechtstheorie mußte notwendig herzverschrumpfend auf das Fühlen und Handeln des Volkes wirken und die ohnehin im römischen Charakter tief wurzelnde Selbstsucht nähren und stärken. Auch die von Humanität triefenden Phrasen der letzten Stoiker vermochten nicht zu wirklicher Liebe zu bewegen; Beweis dafür ist die Tatsache, daß die Heiden in der Bruder- und Feindesliebe der Christen noch in späterer Zeit etwas ganz Auffallendes, wenn nicht gar eine seltsame Marotte erblickten[528]). Auch Barmherzigkeit gegen arme und unglückliche Mitbürger blieb noch im späteren Altertum, wie Julian, der Apostat, selbst gesteht[529]), vollständig den Christen vorbehalten. Es gab im Altertum keine wirkliche Caritas; selbst Platon[530]) erklärt die Unterstützung der Schwachen und Notleidenden für schlecht und sündhaft, weil sie das Elend der Armen verlängere[531]).

Welch herrliche Basis für die Tugend der Feindesliebe! Mit Recht kann der hl. Athenagoras in seiner „Bittschrift für die Christen“[532]) den Heiden fragen, nachdem er bewiesen, daß Feindesliebe von den Jüngern Jesu allgemein geübt werde: Wo finden sich unter euch „. . . Leute mit so reinen Seelen, daß sie ihren Feinden statt mit Haß mit Liebe begegnen, daß sie diejenigen segnen, welche fluchen und Schmähungen ausstoßen, statt sie wieder zu schelten, und daß sie für jene Gebete zum Himmel senden, welche sie bis aufs Blut verfolgen? Sie finden sich nicht! . . .“ Der göttliche Heiland selbst spricht indirekt den Heiden die Feindesliebe ab, indem er die Juden mahnt, es nicht wie jene zu machen, welche nur die lieben, von denen sie geliebt werden[533]).

Den Griechen galt Zorn und Rachgier gegen den Feind, zunächst gegen den politischen, dann aber übertragen auch gegen den persönlichen, und Vergeltung des erlittenen Unrechtes nicht nur als durchaus natürlich und erlaubt, sondern auch als pflichtgemäß, als zur Arete (Brauchbarkeit) des ritterlichen edlen Mannes gehörig[534]). Neid und Schadenfreude gegen den Feind schien ihnen zudem noch besonders erwünscht, damit diese Laster, die ja doch im Menschen nicht auszurotten seien, sich nicht auf seine Freunde(!) zu erstrecken brauchen. Dieser Haß gegen die Person des Feindes[535]) muß um so tadelnswerter erscheinen, als die Griechen gegen die Sünde selbst in der Regel viel „toleranter" waren. Bei ihnen war aber auch schon die Strafrechtspflege, soweit man in diesen despotisch und willkürlich herrschenden Demokratien überhaupt von einem Recht und einer Gerechtigkeit sprechen kann[536]), nicht dazu angetan, wirkliche Feindesliebe aufkommen zu lassen. Während im heroischen Zeitalter bei Mord die Vergeltung durch die Nachkommen des Toten noch nicht als strenge religiöse Pflicht erscheint, auch oft durch das Sühnegeld abgelöst wird, kennt die spätere Zeit, vielleicht infolge der höheren Bewertung des Menschenlebens (?), eine solche Milde nicht mehr; der Mörder gilt als befleckt, Blutrache an ihm als unabweisbare Familienpflicht, eine Erscheinung, welche den Mörder seinerseits wieder zu der scheußlichen, von den Tragikern scharf bekämpften Konsequenz treibt, auch noch die unmündigen Söhne des Ermordeten umzubringen[537]). „Auch später noch, nach Ausbildung eines geregelten Prozesses, war bei derartigen Prozessen, wenngleich der Richter den gefällten Urteilsspruch vollstrecken ließ, doch durch die Form der Einleitung der Sache der Gesichtspunkt gewahrt, daß es sich um ein Privatrecht der beleidigten Familie handelte"[538]). Wie streng diese Rachepflicht noch in den späteren Zeiten galt, geht aus Demosthenes' Rede gegen Pantäneos[539]) hervor und aus der Forderung Platons[540]), diejenigen, die dieser Pflicht nicht nachkommen, mit fünfjähriger Verbannung zu bestrafen. Die größte Rachsucht und Unversöhnlichkeit zeigt sich naturgemäß bei den griechischen Rednern; nach Lys. 12, 2[541]) mußte früher der Ankläger persönliche Feindschaft gegen den Angeklagten sogar nachweisen. „Daher stammen die gegenseitigen Persönlichkeiten und Verleumdungen der Redner, bei welchen sich unser sittliches Gefühl empört; im Feinde wird der Mensch und der Bürger so wenig mehr geachtet, daß man alles aufbietet, sich gegenseitig sittlich zu vernichten, und hiebei die Angehörigen des Feindes so wenig schont als ihn selbst[542])." Auch die meist übermäßige Beschäftigung des Griechen mit Politik, bes. mit Parteipolitik, war nur geeignet, seine Leidenschaften zu der heftigsten Glut zu entzünden, und führte fast naturgemäß dazu, daß er in dem politischen Gegner schließlich einen persönlichen Feind erblickte und ihn als solchen behandelte.

Der Hauptgrund für den gänzlichen Mangel an Feindesliebe

in der alten Volksmoral, besonders gegen den Feind des Vaterlandes, liegt jedoch — abgesehen von der Mythologie, auf welche wir zuletzt nochmals zurückkommen wollen — in der antiken Vorstellung von dem Wesen des Staates, welche keine Achtung vor der Würde des Menschen als solchen aufkommen ließ. „Die Vaterlandsliebe ist für den Griechen", sagt Nägelsbach mit Recht[543]), „an die Stelle der Nächstenliebe, der Liebe zum Menschen als solchen getreten. Die Größe, Mannigfaltigkeit und Unschätzbarkeit dieser Wohltaten (die das Vaterland dem Bürger spendet) ist es, was den einzelnen verpflichtet, nichts auf Erden mehr zu lieben als den Staat und das ihm lediglich durch diesen gewordene Vaterland." Leben, Vermögen, Weib und Kinder, den eigenen Willen, die Ehre, alles das muß der griechische Staatsbürger, ohne zu murren, dem Vaterland zum Opfer bringen. „Ja sogar den Dank des Vaterlandes darf der gute Bürger nicht als ein Recht in Anspruch nehmen; er muß sogar bereit sein, vom Vaterland Unrecht zu leiden, ohne daß er einen Rachegedanken in sich aufkommen lassen darf." Wenn daher Phocion, von seinen undankbaren Mitbürgern zum Tode verurteilt, seinen Sohn bat, von jeder Rache gegen die Ankläger und Richter abzustehen[544]), so übte er nicht Feindesliebe, sondern, ähnlich wie der platonische Sokrates, der sich weigerte, die Gelegenheit zur Flucht aus dem Gefängnis zu benützen, nur eine jedem Griechen selbstverständlich erscheinende Pflicht der Vaterlandsliebe. — Dem Staate allein verdankt der Grieche seine Existenz, seinen sittlichen Wert, das menschenwürdige Dasein[545]). Ein Gewissen in unserem Sinne gab es nicht; sittlich gut war, was dem Staatswohl, dessen Zweck jedes Mittel heiligte, zuträglich war; es gab keinen anderen Willen als den der Kopfzahlmajorität[546]). Nach Platon gehört der Mensch nicht einmal sich selber an, noch viel weniger also das, was er hat. Alles ist Eigentum der Gemeinschaft; Platon verlangt sogar völlige Zerstörung alles Familienlebens, Einführung der Weiber- und Kindergemeinschaft, damit niemand größere Anhänglichkeit an die Familie haben könne als an den Staat.

Auch in Rom hat der Mensch nach Vorstellung des „Kosmopoliten" Cicero nur insofern Wert und Existenzberechtigung, als er für den römischen Staat Nutzen abwirft. Wem der Staat nicht ausdrücklich ein caput zuerkennt, der gilt als rechtlose und ehrlose Sache[547]). Solche Anschauungen konnten unmöglich, nicht einmal innerhalb desselben Volkes, Achtung vor der Menschenwürde und wahre Menschenliebe aufkommen lassen. Wie nun gar, wenn es sich um den Feind des öffentlichen Wohles, des Vaterlandes, handelt!

Daß die Griechen alle „Barbaren" — und dazu rechneten sie nicht etwa nur die Perser und Skythen, sondern auch die Ägypter, Karthager, Phönicier, Etrusker, Macedonier, Römer usw.[548]) — als ihre natürlichen Feinde[549]) und Sklaven betrachteten und behandelten, denen gegenüber alles erlaubt und gut war, weiß jeder Kenner des

Altertums; sogar Aristoteles erklärte die Sklavenkriege gegen die Barbaren als pflichtgemäß. Selbst die allen Völkern heilige Pflicht der Schonung fremder Gesandten wurde von den Hellenen oft genug verletzt. Zur Idee einer Menschheit haben es die Griechen vor Gründung des Weltreiches unter Alexander nie gebracht. „Was man gewöhnlich Kosmopolitismus nennt, ist entschieden ungriechisch, und schwerlich hat sich Sokrates nach der bekannten Anekdote mundanus genannt im Gegensatze zu dem volkstümlichen Patriotismus, der des Bürgers Pflicht und Ehre war[550]). Der Fremde galt als völlig rechtlos und ehrlos, nur die allgemeine Furcht vor dem *Ζεὺς ξένιος*, der jedes Verbrechen gegen den Fremdling rächt, schützt ihn vor Frevel. Sogar der sonst so ritterliche und fromme Sokratesjünger Xenophon rühmt sich freudig, unter den friedlichen Thrakern als Mordbrenner gehaust zu haben.“ — Aber nicht bloß gegen Barbaren, sondern auch unter sich selbst, unter den griechischen Staaten und den verschiedenen Parteien einer Stadt, erkannten die Hellenen, trotz eines stark ausgeprägten nationalen Gefühles für alles Griechische, kein rechtliches Verhältnis an. In den meisten Fällen machten die Mächtigeren gegen die Schwächeren nur das Recht des Stärkeren, als das allein natürliche und menschliche mit größter Willkür und Grausamkeit geltend, so die Athener unter Berufung auf das Beispiel der Götter gegen das neutrale Melos[551]); gegen Torone und Skione[552]), die Spartaner gegen Platää[553]), die Thebaner gegen andere Böotier[554]), die Syrakusaner gegen die in den Steinbrüchen gefangen gehaltenen Athener[555]), Demokraten gegen Oligarchen und umgekehrt usw. usw.[556]).

In Rom wurde jeder Fremde, auch der Italiker, sogar mit dem Namen „hostis“ belegt und dementsprechend behandelt; noch in späterer Zeit, nach Bildung des ius gentium, hatten die peregrini, wie die Nichtrömer später hießen, große Benachteiligung im Gesetz zu erdulden[557]).

„Si quid abditus ultra
Si qua foret tellus fulvum qua mitteret aurum
Hostis erat.“ (Petronius.)

Cicero dreht zwar die Tatsache, daß der Fremde früher hostis hieß, um und schließt so[558]): „Ich für meinen Teil bemerke noch, es sei durch die Einführung des Namens Hostis für ‚Feind‘, der eigentlich perduellis, ‚kriegführender Feind‘, genannt werden müßte, vermittelst eines milderen Ausdrucks das Gehässige der Sache gemildert worden. . . . Kann man sich eine größere Milde denken, als den, mit dem man Krieg führt, mit einem so sanften Namen zu benennen?“ — Aber auf den Namen, den der Feind erhielt, kommt es doch weniger an als auf die Behandlung, die er erlitt. Und wie groß die „Milde“ und „Sanftmut“ der Römer gegen ihre Feinde war, bezeugt das Schicksal der eroberten Städte, wie Carthago und Jerusalem. Vae victis!

Die ganze furchtbare Roheit und Herzlosigkeit des klassischen Altertums zeigt sich besonders in der unmenschlichen Behandlung der Sklaven. Eine ausführliche Schilderung des elenden Loses der griechischen Knechte, die völlig rechtlos und einer moralischen Persönlichkeit unfähig waren, deren Zucht der der Tiere gleichgestellt war[559]), und eine eingehende Darstellung des noch weit furchtbareren Geschickes der römischen Sklaven, die der Herr wegen geringer Versehen geißeln, martern, kreuzigen, den wilden Tieren oder den Muränen im Fischteiche vorwerfen oder, wenn sie alt und abgenützt waren (noch in der Kaiserzeit), auf der Tiberinsel aussetzen und verschmachten zu lassen pflegte[560]) — würde unsere Aufgabe überschreiten, und wir haben deshalb auf einschlägige Literatur hingewiesen. Wichtiger für uns ist dagegen der Hinweis auf die Tatsache (s. oben § 11), daß das Verhältnis zwischen den Herren und Sklaven notwendig ein durchaus feindliches war. Sogar Aristoteles lehrte, der Herr könne zu seinem *ὄργανον ἔμψυχον* so wenig Liebe haben als zu einem Pferde oder Ochsen. Die Sklaven der Griechen waren großenteils Nachkommen der alten unterworfenen Landesbewohner oder auch Kriegsgefangene, also oft auch Hellenen. Bezeichnend für den griechischen Charakter ist es, daß diesen hellenischen Sklaven vielfach aus Erbitterung nicht erlaubt wurde, sich auszulösen, auch wenn sie die Mittel dazu besaßen. Xenophon[561]) berichtet, daß die Heloten und alle spartanischen Sklaven solchen Haß gegen ihre Herren hegten, daß sie „freudig sie lebend zerrissen und verzehrt haben würden". Lysias spricht ganz allgemein und unbeschränkt aus: *δοῦλοι δεσπότας πεφύκασι κακονούστατοι.* Nach Xenophon[562]) bilden die Bürger unter sich eine natürliche Leibwache gegen die Sklaven, gegen welche sie sich also beständig schützen zu müssen glaubten, wie sich der Tyrann gegen die Bürger durch seine Leibwache schützt[563]). — In Rom war es sprichwörtlich: soviel Sklaven jemand hat, ebenso viele Feinde. Seneca[564]) bemerkt: „Sie sind nicht unsere Feinde, wir machen sie dazu . . . Wir mißbrauchen sie nicht als Menschen, sondern als Lasttiere."

„Lieblos und unbarmherzig": so durfte also Paulus mit vollem Recht die Heiden im allgemeinen nennen. Besonders Feindesliebe war dem antiken Fühlen und Handeln fast gänzlich fremd[565]); denn auch die kleine Zahl von Beispielen dieser Tugend aus dem Altertum schrumpft bei näherer Untersuchung der Motive, von welchen sich die Handelnden dabei leiten ließen, doch sehr zusammen[566]). Es ist fast unglaublich, was von einzelnen Autoren[567]) in ihrem Bestreben, die Anschauungen und Sitten des klassischen Altertums im schönsten Lichte erstrahlen zu lassen, alles als Beispiel von antiker Feindesliebe und geduldiger Ertragung von Unrecht angeführt wird. Wenn ein Cato, ein Demosthenes, Philemon, Menander, Publius Syrius, Isokrates[568]) Schmähungen nicht wieder mit Schmä-

hungen erwiderten, so taten sie gewiß vernünftig daran, aber war ihr Verhalten deshalb schon tugendhaft? So wenig als das eines gebildeten Mannes, der, von Gassenbuben mit Kot beworfen, nicht wieder dasselbe tut, sondern seinen Weg ruhig fortsetzt. Sogar der lasterhafte Alkibiades muß als Beispiel für diese Tugend herhalten, weil er immer gegen sein undankbares Vaterland (!) so liebevoll (?) gewesen sei; Philippus, der Fuchs, soll sie an den Athenern geübt haben; ja sogar dem großen Alexander wird sie nachgerühmt[569]), weil er die Familie des besiegten Perserkönigs, der nichts als sein gutes Recht verteidigt hatte, schonte.

In der Regel bildet nur Egoismus, berechnende Gewinnsucht oder Furcht vor gleicher Behandlung, falls das Kriegsglück sich wenden sollte, den Beweggrund zu einiger Schonung des Besiegten, zur Auflösung von Feindschaften und zu dem Streben, den Feind in einen Freund umzuwandeln[570]). „Parcere subiectis“[571]) bildet zwar ein Stück der römischen virtus, aber nur in Verbindung mit dem fatalen Nachsatz: „et debellare superbos“, der beweist, daß ihnen Schonung des besiegten Gegners nicht aus Menschenliebe, sondern nur aus Politik empfehlenswert galt; einen Funken Liebe gegen den noch unüberwundenen und noch nicht gedemütigten Feind zu hegen, ist keinem Römer in den Sinn gekommen. — Von Ethikern wird oft als Begründung für die Forderung, den Zorn zu beherrschen, angegeben, daß man dadurch besser sein Ziel, den Feinden möglichst zu schaden, erreiche. Auch die vielgerühmte Milde und Großmut des Kaisers Augustus gegen L. Cinna muß bedeutend an Wert verlieren, wenn wir erfahren, daß sie nur eine Befolgung des schlauen Rates der Livia war, dem Cinna „zu verzeihen, da er nicht mehr schaden, wohl aber zum Ruhme des Kaisers beitragen könne“[572]). — Oft gebot auch das Interesse des Vaterlandes und die Sorge für das öffentliche Wohl, den Rachegelüsten eine Schranke zu setzen. „Fas est privata odia publicis utilitatibus remittere.“[573]). Aristides versöhnt sich aus diesem Grunde auf einige Zeit mit Themistokles, nahm aber später das alte feindschaftliche Verhältnis wieder auf; ähnlich M. Aemilius Lepidus[574]), Livius Salinator[575]), Epaminondas, Dio, Camillus[576]), Cicero usw. — Das ruhige Benehmen der Kyniker und Stoiker, ja sogar des Sokrates, gegen ihren Feind ist nicht Feindesliebe, sondern Hochmut, der es unter seiner Würde achtet, sich zu rächen. Oft ist es auch nur feine, ästhetische Bildung, was den Griechen vor Maßlosigkeit des Zornes und wilder Rachsucht bewahrt, oder eitle Ehrsucht, was den Römer der alten Zeit den Gebrauch unehrenhafter Mittel gegen den Feind verschmähen läßt (Camillus, Fabricius, Regulus usw.).

Wir haben schon am Anfange unserer Ausführungen über das klassische Altertum als die hauptsächlichste Quelle der Härte und Lieblosigkeit der Antike die unwürdigen Vorstellungen von ihren Gottheiten, selbst abgesehen von den Götterfabeln der alten Dich-

ter, bezeichnet. Am Ende unserer Untersuchungen angelangt, können wir nur dasselbe in anderer Form wiederholen und gestatten uns, als Schluß ein längeres Zitat aus Weiß, Apologie des Christentums, anzuführen[577]).

„Manche wundern sich, wie die gefeierte griechische und römische Humanität mit so viel Glanz und Feinheit . . . solchen Egoismus, so rücksichtslose Härte vereinbaren konnte . . ., wie die hochgebildeten Völker des Altertums so gar keine katholische Ader in sich hatten, wie selbst der Gedanke an eine Einigung von Menschen und Völkern, geschweige an die Einheit der Menschheit bei ihnen so völlig mangelt. Es wäre aber unbegreiflich, wenn ihre Religion, die Ausgeburt des Eigenwillens und der äußersten Selbstsucht, eine Spur davon zurückgelassen hätte. Für die Alten waren gerade ihre religiösen Vorstellungen eine Scheidewand, welche sie von allen übrigen Völkern trennte . . . Diese Stadt hatte diese, jene jene Religion[578]). Sobald die Mauern oder die Weideplätze eines Ortes endigten, war auch der Horizont für Kopf und Herz abgegrenzt. Wo eine die Lüsternheit aufregende Bildsäule, ein hölzerner Block, eine an dem Baume genagelte Tafel an die Gottheit erinnerte, da war sie ihnen gegenwärtig, weiter keinen Schritt. Damit ihnen niemand ihre Gottheit stehle oder abwendig mache — denn auch das versuchte man aus Eigennutz[579]) — banden sie diese[580]), ja wohl deren Tempel[581]), mit Stricken an ihre Mauern an. — Naturnotwendig mußte unter dem Einflusse solcher religiösen Vorstellungen sowohl das Denken als das Leben in eine Beschränktheit in einen Partikularismus oder, um es mit einem derben Worte zu sagen, in ein Spießbürgertum ausarten, dem selbst die Nachwirkungen der religiösen Zersplitterung in unserem armen deutschen Vaterlande nicht von ferne gleichkamen. Wenn man die Gottheit, oder doch ihren Einfluß, nach Kilometern, ja nach Metern mißt, kann von keiner Zusammengehörigkeit der Menschen, von keiner Menschheit die Rede sein. Der Gedanke, daß derselbe Himmel sich über den Persern und Skythen wölbe, lag für die Griechen in einer solchen Höhe, daß sie gar nicht versuchten, sich bis dorthin zu erheben. Was außerhalb ihres Gebietes lag, das waren fremde Götter und um so mehr fremde Menschen, oder vielmehr nicht Menschen, sondern Barbaren, geborene Feinde . . . Damit erklärt sich alles, was wir im politischen und gesellschaftlichen Verkehr unter den alten Völkern wahrnehmen. Der Anfang Kleinstädterei, der Ausgang Raubstaatentum oder Räuberbandenwesen, das ist der Verlauf der alten Geschichte, das notwendige Ergebnis ihrer religiösen Verfassung, dieses Musterbildes von beschränkter Kirchtumsreligion.“[582])

Dritter Teil.

Feindesliebe im Alten Testamente.

§ 16. Relative Unvollkommenheit der alttestamentlichen Sittenlehre.

Die Frage nach dem absoluten oder relativen Wert der alttestamentlichen Offenbarung bildete von jeher für Christen, nicht bloß im Streite mit Juden, sondern auch unter Christen selbst, angefangen von den Marcioniten, Gnostikern und Manichäern bis herab zu Bäthgen und Delitzsch in unseren Tagen den Gegenstand schärfster Kontroversen. Dem gläubigen, an dem Offenbarungscharakter des Alten wie des Neuen Testamentes festhaltenden Christen kann die Lösung dieser Frage keine Schwierigkeiten bieten; anderseits kann auch der orthodoxeste Jude, angesichts der Weissagungen der großen Propheten wie eines Isaias[583]) und Jeremias[584]) nicht darüber in Zweifel sein, daß das Alte Testament mit der Zeit, d. i. mit dem Kommen und Wirken des Messias, einem Neuen, für alle Völker gegebenen Bunde weichen müsse. Nur unter der Voraussetzung eines zukünftigen Neuen Bundes zwischen Gott und der Menschheit, und zwar in dem Sinne, daß dieses „Neue Testament" nicht einen feindlichen Gegensatz, eine Aufhebung, sondern im Gegenteil eine Erfüllung und Vervollkommnung des relativ unvollkommenen alten Gesetzes bedeute, bleibt für den Unvoreingenommenen die Würde und das Ansehen der mosaischen Offenbarung mit ihren für das moderne Empfinden kleinlich erscheinenden, für die damaligen Zwecke jedoch unbedingt notwendigen partikularen Beschränkungen gewahrt. Diese Voraussetzung muß besonders auch bei der Beurteilung der alttestamentlichen Sittengesetze — soweit eine Unterscheidung zwischen diesen und anderen Geboten in der mosaischen Offenbarung überhaupt möglich ist — gemacht werden. Denn auch das Moralgesetz war beeinflußt und beherrscht von dem Gedanken der pädagogischen Vorbereitung auf ein höheres, später zu offenbarendes Ideal; zudem mußte dabei die niedere Kulturstufe der damaligen Menschheit überhaupt und der Israeliten im besonderen berücksichtigt werden. So geschah es, daß Moses nicht nur in geringfügigeren, sondern zum Teil sogar

in wichtigeren Dingen (wie bei der Ehescheidung) „um der Herzenshärtigkeit willen“[585]) und zur Verhütung noch größerer Frevel, Anbequemungen, Konzessionen, Akkomodationen gestatten mußte, „die ebenso viele Abweichungen von der vollen Humanitätsidee bedeuten, welche erst späteren Stufen der Offenbarung vorbehalten blieb“[586]). „Von Anfang an aber war es nicht so,“ wie der Heiland selbst sagt[587]). Für die unerlösten, „halsstarrigen“[588]) Juden zur Zeit der Patriarchen und Propheten wäre das Bessere, die Moral des Heilandes, der Feind des Guten, der mosaischen Ethik, gewesen; daher wäre es Unverstand oder Heuchelei, zu behaupten, die im Verhältnis zur christlichen niedriger stehende sinaitische Moral hätte das Streben der Juden nach Vollkommenheit gehemmt; im Gegenteil zeigt sich bei den Hebräern „deutlich das andauernde Widerstreben der ungezügelten Volksinstinkte gegen die hohen Anforderungen seiner Gesetzgebung und geistigen Führer; während anderswo die schriftlichen Traditionen der mehr oder minder getreue Ausdruck des Nationalgeistes sind, nehmen sich die religiösen Institutionen Israels mehr wie eine ihnen auferlegte höhere Disziplin aus, und nur unter steten Kämpfen gegen die Hüter der göttlichen Offenbarung und Sitte und mit vielen Rückfällen vollzieht sich allmählich die geistige Reife des Volkes, die übrigens niemals die Höhe des geistigen Vorbildes erreichte“[589]). Dazu kommt, daß bei dem streng theokratischen Charakter der jüdischen Volksgemeinde sich die Gesetzgebung notwendig auf das ganze Leben in allen seinen Richtungen erstrecken mußte; Recht, Moral, Sitte und Ritus konnten in diesem Gesetze nicht streng voneinander geschieden sein; die Übertretung eines Moralgebotes erheischte notwendig auch gesetzliche Bestrafung[590]). Wir sind daher bei dieser nahen Berührung von Recht und Moral in unserer Untersuchung gezwungen, das israelitische Strafrecht, besonders die Bestimmungen über Blutrache und Talion, eingehend, und zwar in ihrer historischen Entwicklung zu berücksichtigen.

§ 17. Blutrache und Talion.

Auf den ersten Blättern der Offenbarungsgeschichte finden wir bereits die Blutrache als allgemein geübte Sitte vor. Die Behauptung Försters[591]) jedoch, die Rache sei wie bei allen Völkerschaften, so auch bei den Israeliten bis auf Moses, durchaus schranken- und überlegungslos und namentlich durch kein Gesetz der bloßen Talion beschränkt gewesen, stützt sich, wie besonders Rieber[592]) dargelegt hat, auf schwache Beweise. Denn die von Förster angezogene Stelle in 1 Mos. 4, wo dem Mörder Kains siebenfache, dem Mörder Lamechs sogar siebzigmal siebenfache Rache angedroht wird, verraten nur den Zweck, die Unverletzlichkeit des Menschenlebens nachdrücklichst hervorzuheben. Dagegen sehen wir schon in vormosaischer Zeit die Berechtigung zur Blutrache streng

bedingt durch eine vorliegende moralische Verschuldung (nicht bloß äußere Tat) des Mörders oder des Totschlägers; wir haben also bei der Blutrache der ältesten Hebräer bereits eine eigentliche Talion; die Blutrache ist schon hier ein Rechtsinstitut.

Die in den Grenzen der Wiedervergeltung sich haltende Blutrache, dieses natürliche, nicht bloß subjektiv, sondern auch objektiv berechtigte, ja notwendige Rechtsmittel bei allen Nationen ohne starke staatliche Obrigkeit, erlangt, wie bei andern Völkern, so ganz besonders bei den Juden[593]) schon in vormosaischer Zeit einen religiösen Charakter; sie wird von Gott nicht bloß erlaubt, sondern ausdrücklich befohlen. Zu den noachitischen Geboten gehört auch der Befehl des Herrn: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll wieder vergossen werden"; Gott selbst fordert[594]) das Leben „von der Hand des Menschen". Der zur Blutrache berechtigte und verpflichtete nächste Verwandte des Gemordeten, der „Löser des Blutes"[595], handelt nicht mehr, um sich Genugtuung zu verschaffen, sondern als Stellvertreter des Herrn über Leben und Tod. Noch zur Zeit der Richter, freilich der rohesten Epoche in der jüdischen Geschichte, überträgt der zur Blutrache verpflichtete, aber zu ihrer Ausübung ohnmächtige Joatham die Rache formell Gott, der das Amt eines Bluträchers auch ausübt[596]). Wie heilig und unbedingt noch zur Zeit Davids die Pflicht zur Blutrache aufgefaßt wurde, beweist die Erzählung der Frau aus Thekua[597]). Um einer ungesühnten Blutschuld willen, die Saul an den chananitischen Gabaoniten verübte, verhängt der Herr über das israelitische Volk eine Hungersnot[598]), bis David nach drei Jahren die Reste der Familie Sauls den Beleidigten zur Kreuzigung ausliefert. Derselbe David fühlt sich im Gewissen verpflichtet, noch auf dem Totenbette einen Blutsbefehl gegen den greisen, verdienten Feldherrn Joab wegen eines Mordes zu erlassen[599]). Der Mörder mußte sogar von dem Altare des Herrn weggerissen und dem Tode überliefert werden[600]). Sogar über das Tier, das einen Menschen getötet, verhängte das Gesetz die Todesstrafe. Lösegeld von den Mördern anzunehmen, war verboten[601]), wohl um das Leben der Armen gegen die Waffen der Reichen zu sichern. All diese Verordnungen[602]) hatten den Zweck, den Wert des Menschenlebens möglichst nachdrücklich hervorzuheben. Dem Bluträcher war jedes Mittel zur Erreichung seines Zweckes, Hinterlist, sogar Mißbrauch des heiligen Rechtes der Gastfreundschaft, erlaubt. Erst unter Josaphat[603]) scheint die private Blutrache ganz aufgehoben worden zu sein.

Der ursprüngliche grausame Brauch, auch die Kinder für das Verbrechen des Vaters büßen zu lassen, wird[604]) abgeschafft[605]).

Scheint in vormosaischer Zeit die Blutrache auch bei nur fahrlässiger Tötung erlaubt gewesen zu sein, so wurde ihre Berechtigung schon 2 Mos. 21, 12 auf den vorsätzlichen und qualifizierten[606]) Mord beschränkt, und auch hiefür hielt sich die Blutrache als Gesetz

nicht sehr lange, war jedenfalls in der Zeit nach der Gefangenschaft auch als Sitte erloschen[607]). Für den unvorsätzlichen Totschlag, auch den von einem Nichtisraeliten begangenen, bestimmte das mosaische Gesetz schon frühzeitig[608]) außer dem Altare Asylstädte (zuletzt sechs) im Lande, wohin der Unglückliche auf immer gut erhaltenen Wegen (wie im Gesetze ausdrücklich geboten) fliehen konnte; hier war er vor jeder Verfolgung geschützt und konnte nach dem Tode des jeweiligen Hohepriesters unbehelligt wieder in die Heimat zurückkehren.

Körperverletzungen wurden wohl schon in vormosaischer Zeit, sicher aber seit Moses in gesetzlicher Form, durch Talion oder Wiedervergeltung nicht bloß dem Grade, sondern auch der Form nach, immer aber unter strenger Berücksichtigung der persönlichen sittlichen Verschuldung bestraft[609]); hier galt das später so berüchtigte: „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Beule um Beule; denselben Schaden am Leibe, den er einem andern zugefügt hat, soll er selbst leiden müssen.“[610]) Die Talion durfte nur infolge eines richterlichen Urteiles geübt werden; sie war also keine eigentliche Rache mehr, sondern eine Strafe, ein Rechtsgesetz, wie irgend eines in der mosaischen Offenbarung. Durch sie war eine Maximalgrenze für die Bestrafung des Schuldigen geschaffen und so eine ungezügelte Befriedigung der Rache, wie sie früher, wenigstens in der Praxis, wohl oft vorgekommen sein mag, nun für immer gesetzlich verboten; freilich scheint sie, doch höchstens in der ersten Zeit ihrer Entstehung, und wohl auch hier nur in einzelnen wenigen Fällen und ausschließlich bei schweren Verletzungen, zugleich auch Minimalgrenze gewesen zu sein; sie wurde aber schon frühzeitig, nach Hummelauer[611]) schon unter Moses, später namentlich durch die Pharisäer in eine Buße verwandelt, deren Höhe endlich gesetzlich bestimmt wurde[612]). Als Grund für diese Milderung wurde mit Recht geltend gemacht, daß durch Anwendung dieser Wiedervergeltung bei Körperverletzungen der zu Bestrafende Gefahr laufe, durch Beschädigung eines Gliedes das Leben zu verlieren, wodurch das im Gesetz bestimmte Strafmaß überschritten werde. Die Partei der Sadduzäer dagegen, welche nur den trockenen Buchstaben des Gesetzes anerkannte und jede reformatorische Tätigkeit und Tradition der Gesetzeslehrer (meist Pharisäer) schon aus Opposition verwarf, soll auch in späterer Zeit noch das Gebot „Auge um Auge“ wenigstens in der Theorie buchstäblich genommen haben[613]). Vielleicht hat auch ihre Verwerfung der Lehre von der Auferstehung und damit einer Vergeltung und Ausgleichung im Jenseits zu dieser schroffen Auffassung der Talion beigetragen.

Die göttliche Sanktion der von Anfang an bestehenden Sitte der Blutrache kann nicht die Einführung von etwas Neuem, nie vor-

her Dagewesenem sein; die Ankläger der mosaischen Ethik können gegen deren Stifter höchstens den Vorwurf erheben, daß er nicht von vornherein, auch für die verhältnismäßig kurze Zeit, in der die Blutrache praktisch bestand, diese Sitte mit den Wurzeln ausgerissen hat. Berücksichtigen wir jedoch die niedere Kulturstufe des israelitischen Volkes und der anderen es umgebenden Nationen, die alle die Blutrache als höchste Pflicht der Gerechtigkeit betrachteten und für ihre Zeit betrachten mußten, so zeigt sich die Hinfälligkeit dieses Einwandes. Es hätte der göttlichen Klugheit wenig entsprochen, wenn sie diese uralte, durch die Gewohnheit der Jahrtausende in einem gewissen Sinne geheiligte Sitte bei jenem rohen, heißblütigen, südländischen Volke, das selbst kaum der drükkendsten Knechtschaft entflohen und so zur Rache noch mehr geneigt war, gänzlich auszurotten versucht hätte. Eine solche sittliche Kraft, wie sie das spätere Christentum beanspruchte, konnte von jenem halbwilden, unerlösten Volke unmöglich verlangt werden[614]). Dazu kommt bei den Israeliten das durch die Hoffnung auf den Messias immer mehr genährte und gesteigerte mächtige Familienbewußtsein. Jahve selbst mußte dem Geiste der ganzen theokratischen Gesetzgebung gemäß unbedingt fordern, daß der Frevler als Schänder eines Geschöpfes und Ebenbildes des Allerhöchsten aus der Gottesgemeinde getilgt werde; bei diesem rohen, sinnlichen Volke war Nachsicht und Vergebung des Verbrechens nicht am Platze. So mußte die Blutrache nicht nur als Befugnis belassen, sondern auch als heilige Pflicht befohlen werden. Der gläubige Christ allerdings verlegt die Bestrafung des Frevels und den Ausgleich der Schuld ins Jenseits; das israelitische Volk, wenigstens von damals, konnte jedoch für diesen Glauben noch nicht reif sein; bei ihm blieb diese Vorstellung immer mehr oder weniger im diesseitigen Leben befangen oder trat wenigstens sehr in den Hintergrund; nur die freudenlosen Gründe der Unterwelt (scheol) nehmen Gerechte und Ungerechte nach dem Tode auf. Zu dem Gedanken, daß Gott auf die Bestrafung des Frevlers in diesem Leben verzichten könne, konnte sich das hebräische Volk zur Zeit der Gesetzgebung unmöglich erheben. — Daß aber bei dem allmählich erwachenden Bewußtsein der Volkshoheit die Bestrafung des Mordes nicht gleich der anderen Verbrechen von der Obrigkeit der Familie des Getöteten abgenommen wurde, kann nicht auffallen, wenn wir bedenken, daß der Mord unmittelbar den Bestand der Familie selbst gefährdet und diese die Bestrafung des Frevlers auch wirksamer ausüben kann als eine schwache Obrigkeit. Wir finden dieselbe Erscheinung auch z. B. früher bei den Germanen und heute noch bei den meisten Naturvölkern[615]). Mit dem Fortschritt der Kultur hörte bei den Israeliten die Sitte der Blutrache von selbst auf, ohne daß auch der größte Eiferer für das Gesetz darin einen Verstoß gegen die Offenbarung erblickt hätte.

Ähnlich verhält es sich mit der Talion bei Körperverletzungen, die noch seltener als die Blutrache vollstreckt wurde. Als Abschreckungsmittel war es für jenes halbwilde, halsstarrige Volk, das unmöglich durch Güte auf dem Wege des Sittlichen geleitet werden konnte, wenigstens vorübergehend unbedingt notwendig. Daß dieses Prinzip nicht ein Ausfluß roher Grausamkeit ist, geht schon aus dem Geiste des ganzen israelitischen Strafgesetzes hervor. Kein Volk dieser Zeit besaß eine so milde, rücksichtsvolle Rechtspflege in Kriminalsachen wie das israelitische; die Folter war unbekannt, ebenso entehrende Strafen; die vom Gerichte verhängten körperlichen Züchtigungen wurden mit schonungsvoller Rücksicht auf die Gesundheit des zu Bestrafenden sehr beschränkt[616]). — Schon die Väter wiesen gegenüber den Angriffen auf den angeblichen Dualismus der hl. Schriften darauf hin, daß das Rechtsgesetz der Talion das Allerunerläßlichste gewesen sei, womit ein weiser Gesetzgeber in jener rohen Zeit die unbändigen Regungen der Rachsucht bei der unerlösten Natur dieses halbwilden Volkes einigermaßen zügeln konnte. Tertullian[617]) sagt, dieses Gesetz sei nur gegeben worden, um das erste Unrecht abzuhalten, „damit, wer an Gott glaube, die Rache von Gott erwarte; wer aber weniger glaube, wenigstens die Gesetze der Wiedervergeltung fürchte." Chrysostomus[618]) betont, daß gerade dieses Rechtsgesetz den größten Beweis der göttlichen Liebe bilde. Denn nicht, damit sie einander die Augen ausreißen, sei das Gesetz gegeben worden, sondern damit sie aus Furcht vor Wiedervergeltung willkürlicher Mißhandlungen sich enthalten und so weder andern Übles zufügen noch selbst von andern Übles erdulden sollten. Deshalb habe das Gesetz gesagt: „Auge um Auge", um dem Gegner die Hände zu binden, nicht um die deinigen zur Wiedervergeltung gegen ihn zu lenken; es wollte nicht bloß von deinen Augen das Verderben abwehren, sondern auch die Augen des andern unversehrt bewahren[619]).

Ein Vergleich des israelitischen Strafgesetzes mit dem der andern alten Völker muß zu ungunsten der letzteren ausfallen; so finden wir auch bei den Römern Wiedervergeltung als Rechtsgesetz noch in der Zeit, als sie das Judenvolk schon längst, und zwar mit Berufung auf das Gesetz selbst, abgeschafft hatte[620]). In unseren Tagen hat man sich besonders bemüht, die Überlegenheit der altbabylonischen Moral, wie sie namentlich im Codex Hammurabi niedergelegt ist, über die alttestamentliche Sittenlehre zu beweisen, und besonders aus den jüdischen Gesetzen der Blutrache und der Wiedervergeltung den Schluß gezogen, der „Gott", der solche unmenschliche Gesetze gegeben habe, könne unmöglich mit dem Gott des Christentums identisch sein. Delitzsch ruft u. a. emphatisch aus: „Oder sollte je jemand wagen, zu behaupten, daß der dreimal heilige Gott, der mit seinem Finger lô tirzach, „Du sollst nicht töten", in die Steintafeln geschrieben, im selben Atemzuge die Blut-

rache sanktioniert habe, die bis heute wie ein Fluch auf den Völkern des Ostens lastet, während schon Hammurabi „ihre Spuren fast gänzlich getilgt hatte"?[621]) — Allein wir „wagen" nicht nur zu behaupten, daß das fünfte Gebot Gottes keinen Widerspruch mit der religiösen Sanktion der uralten, unausrottbaren und für diese Zeit notwendigen Institution der Blutrache bedeute, sondern wir leugnen auch, daß die Gesetzgebung des Hammurabi sich mit der israelitischen messen könne, mag der „babylonische Moses" noch so hochmütig prahlen, daß er der „heilbringende Hirte" seiner Untertanen sei und seine Worte (im Gesetzbuche) „wohl überlegt seien und seine Weisheit nicht ihresgleichen habe". Selbst wenn dieser Neubegründer des babylonischen Reiches wirklich die Blutrache fast gänzlich abgeschafft hätte, so wäre das nur ganz natürlich. Bestand doch zu seiner Zeit in Babel eine hochentwickelte politische und wirtschaftliche Kultur, wie sie im israelitischen Volke nie gewesen und bei der kleinen abgesonderten Nation nie sein konnte. Die Gesetze der Talion aber finden sich in diesem „ältesten Gesetzbuch der Welt", das Hammurabi zum Schutze „der Schwachen und Unterdrückten, der Witwen und Waisen" vom Sonnengotte erhalten haben will, ausdrücklich vor[622]), und zwar in solch geistloser, roher Äußerlichkeit, daß z. B. der Arzt, der Schiffsbaumeister, der Schiffer und der Baumeister für die fahrlässige Tötung des Sohnes eines Bürgers mit dem Tode ihres eigenen Sohnes büßen müssen. Die Gesetzgebung Hammurabis steht an sittlichem Werte tief unter der mosaischen; während dort z. B. der Sklave als reine, rechtlose Sache gilt, finden wir im israelitischen Volke die aus den Zeiten vor Moses überkommene Institution der Sklaverei zwar nicht aufgehoben, aber doch mehr als bei jedem anderen alten Volke gemildert[623]).

Reine, selbstlose Nächstenliebe war in dem ersten Babel, dieser Kultstätte des Mammon, des Egoismus und der Unterjochung und Auspressung des Nächsten, so wenig möglich als in dem zweiten Babel, dem Rom der Kaiserzeit. Und selbst dann, wenn solche Humanitätsgesetze zugunsten der Armen und Dürftigen nachzuweisen wären, konnten und mußten sie nicht auch wieder in erster Linie dem Egoismus, nämlich der Sorge für die Selbsterhaltung des ganzen Volkes entsprungen sein? Hätte eine solche „Sittlichkeit" in Abhängigkeit von einer rein innerweltlichen, monistischen Religionsauffassung je einen solch unvergleichlichen Wert und unbedingt verpflichtenden Charakter erlangen können, wie in der Offenbarung des überweltlichen Jahves, in der der Schwerpunkt des Sittengesetzes in dem ersten der zehn Gebote Gottes liegt?[624])

§ 18. Negative Liebespflichten gegen den (persönlichen) Feind.

Daß die mosaische Offenbarung durch die Gesetze der Blutrache und Talion nicht die Rachsucht heiligte, ja nicht einmal ge-

stattete, ergibt sich aus dem im Zusammenhang mit der Rechtspflege gegebenen Gebote: „Du sollst nicht Rache suchen noch des Unrechts deiner Mitbürger gedenken.“[625]) Auch bei vorsätzlicher Tötung sollte der Israelite das Blut seines erschlagenen Verwandten „lösen“, bei Körperverletzung gegen den Übeltäter vor dem Gerichte auftreten, doch ohne die Begierde des Hasses und der Rache gegen ihn. So sind die zahlreichen Stellen im Gesetze und den Lehrbüchern zu verstehen, welche die Rachsucht aufs schärfste verwerfen. „Mein ist die Rache, ich will vergelten.“[626]) „Sprich nicht: ich will Böses vergelten; harre auf den Herrn, so wird er dich erretten.“ „Sprich nicht: wie er mir getan, so will ich ihm wieder tun, ich will jedem vergelten nach seinen Werken.“[627]) „Keiner Unbill, die dir dein Nächster angetan, gedenke . . . Wer Rache sucht, an dem wird der Herr Rache üben und seine Sünden sicher aufbewahren.“[628]) Der Psalmist erblickt in der Rachsucht ein so schlimmes Vergehen, daß er in seinem Gebete um Gottes hilfreichen Schutz gegen seine Feinde die ausdrückliche Versicherung nicht für überflüssig hält, er habe seinen Widersachern niemals Böses mit Bösem vergolten. „Mein Herr und Gott . . ., wenn ich denen, die mir Böses taten[629]), vergolten habe, so möge ich nach Verdienst schutzlos dahinsinken vor meinen Feinden; dann möge der Feind meine Seele verfolgen und ergreifen und möge mein Leben zu Boden treten und meine Ehre in den Staub darniederziehn.“ Wie Gott selbst „alles liebt, was da ist und nichts von dem haßt, was er erschaffen hat“[630]), so wird auch der Haß und der übermäßige Zorn bei dem Menschen streng verurteilt. „Du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen, sondern ihn offen zurechtweisen, damit du keine Sünde seinethalben auf dich ladest.“[631]) Vor falschem Argwöhnen böser Absichten warnt der weise Sohn des Sirach: „Stelle deinen Freund (oder Nächsten) zur Rede, bevor du ihm drohst; vielleicht hat er es nicht gesagt; vielleicht hat er es nicht wissentlich getan. Man vergeht sich oft. Glaube nicht jedem Gerede. Mancher verfehlt sich mit der Zunge, aber nicht aus Vorsatz. Denn wer hätte mit seiner Zunge noch nicht gesündigt?[632]) Die Schadenfreude bei dem Unglück des Feindes verwerfen die Weisheitsbücher: „Wer sich über eines andern Falle freut, bleibt nicht ungestraft.“[633]) „Wenn dein Feind fällt, so freue dich nicht, und über seinen Sturz frohlocke dein Herz nicht; daß es der Herr nicht etwa sehe und Mißfallen daran habe und seinen Zorn auf dich übertragend von ihm hinwegwende.“[634]) „Freue dich nicht über den Tod deines Feindes, bedenke, daß wir alle sterben müssen und nicht wünschen, daß man sich über uns freue.“[635]) Job bezeugt seine Unschuld durch die Beteuerung, daß er niemals Schadenfreude über das Unglück seines Feindes gehabt[636]). Die Summe aller negativen Pflichten bezüglich des Verhaltens gegen den Nächsten, auch der Feindesliebe, faßt der alte Tobias[637]) in

der Mahnung an seinen Sohn zusammen: „Siehe zu, daß du niemals das, was du nicht willst, daß dir von einem andern widerfahre, einem andern tuest!“

Wenn nun auch nach dem Gesagten jede Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen den persönlichen Feind auch bei Ausübung der Blutrache und Talion in der alttestamentlichen Moral ausdrücklich verworfen war, so muß doch anderseits zum Schlusse zugegeben werden, daß die jüdischen Strafgesetze bei der menschlichen Gebrechlichkeit nur zu leicht zu Verletzungen der Gerechtigkeit und Liebe führen konnten und besonders auch die allgemeine Volksjustiz, wie sie sich in 5 Mos. 19, 19 u. a. kundgibt, fast unausbleiblich zur Verrohung der Gemüter führen mußte, und insofern bedeuten auch solche Bestimmungen ein wenn auch notwendiges Zugeständnis an die menschliche Schwachheit und eine Unvollkommenheit des Alten Testamentes.

§ 19. Positive Liebespflichten im Alten Bunde.

Durch ausdrückliche Gebote wohlwollender und barmherziger Nächstenliebe erhebt sich die alttestamentliche Ethik weit über alle Moralsysteme der vorchristlichen Zeit. Wie Jehovah selbst nicht nur streng und „gerecht in allen seinen Wegen“[638]), sondern auch gütig und gnädig, langmütig und erbarmend gegen alle Menschen, seine Liebe und Barmherzigkeit unendlich und ewig zu preisen ist[639]), so soll auch der Mensch Gott, seinen Schöpfer und Wohltäter aus ganzem Herzen und aus allen Kräften lieben — eine in der ganzen heidnischen Theologie unerhörte Auffassung[640]) — und mit ihm, wegen seiner und durch ihn auch jeden seiner Mitmenschen mit Erbarmen und Liebe umfassen.“ Du sollst deinen Nächsten (רֵעַ) lieben wie dich selbst.“[641]) „Jedes Tier liebt seinesgleichen, so auch jeder Mensch seinen Nächsten.“[642])

Die theologische (theozentrische) Begründung der Feindesliebe (wegen Gott), wozu sich der Antike niemals erheben konnte, findet sich also bereits im Alten Bunde; wenn auch dieses Gebot noch nicht als ein Teil der Gottesliebe selbst erscheint, so doch wenigstens als ein Akt des Gehorsams gegen Gottes ausdrückliches Gebot.

Erleichtert wurde die Erfüllung der Nächstenliebe durch die Auffassung von der hohen Würde des Menschen als der Krone der Schöpfung und des Ebenbildes des Allerhöchsten. „Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und unserer Ähnlichkeit! . . . Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn.“[643])

Die im mosaischen Gesetze geforderte Nächstenliebe ist nicht, wie namentlich seit Kant vielfach behauptet wurde, ein rein äußerer Akt, woran das Herz kaum Anteil habe; vielmehr zeigt der Zusammenhang bei 3 Mos. 19, 17. 18 deutlich, daß das Gesetz auch der inneren Gesinnung nach Liebe verlangt[644]). So mahnt auch der Pro-

phet Zacharias[645]) zu Erbarmen und Milde gegen den Bruder; „und sinnet nichts Böses einer gegen den andern in seinem Herzen". Ebenso aber ergibt sich aus dem hebräischen Sprachgebrauche, daß die geforderte Liebe sich nicht mit dem bloßen Empfinden begnügen dürfe, sondern in Erbarmen und Wohltaten gegen den Nächsten sich offenbaren müsse[646]). Das mosaische Gesetz nahm sich in besonderer Weise der Armen und Bedürftigen an. „Keine Gesetzgebung des Altertums hatte so trefflich gegen Verarmung eines Teiles der Nation, gegen die Entstehung eines Proletariats gesorgt als die hebräische. Eigentliche Bettler gab es in Judäa wohl nicht; die hebräische Sprache hat gar kein Wort für den Bettel[647])." Gegen den Dürftigen, so sprach das Gesetz, sollst du dein Herz nicht verhärten und deine Hand nicht verschließen, sondern sie öffnen und ihm leihen, was du siehest, das er bedarf, auch dann, wenn nicht Aussicht auf Wiedererlangung des Geliehenen vorhanden[648]). Zins vom Mitbürger zu nehmen, war verboten[649]; im Sabbatjahre galt jede Schuld[650]) als erlassen. Die Achtung und Unterstützung des Armen wird in den Psalmen und Sprüchen als Ehrung Gottes betrachtet[651]), der Mildtätige und Barmherzige ist des reichsten Segens Gottes gewiß[652]). Die milden Gesetze über die Sklaverei haben wir schon besprochen. Sogar eine menschliche, erbarmungsvolle Behandlung der Tiere schrieb das mosaische Gesetz nachdrucksvoll und eingehend vor[653]). Welch rücksichtsvolle Humanität in Behandlung des Viehes spricht nur aus dem einen gesetzlichen Verbote bei 5 Mos. 25, 4!

Auch positive Feindesliebe in Gesinnung und Tat war in der israelitischen Offenbarung ausdrücklich geboten: „Wenn du einen deinem Feind gehörigen Ochsen oder Esel herumirrend findest, so bring ihm denselben wieder zurück. Wenn du den Esel dessen, der dich hasset, unter seiner Last erliegen siehst, so sollst du nicht vorübergehen, sondern ihm beistehen, dem Esel aufzuhelfen."[654]) „Wenn dein Feind hungrig ist, so speise ihn, wenn ihn dürstet, so gib ihm Wasser zu trinken, denn so wirst du glühende Kohlen (heilsame Beschämung und Reue) auf sein Haupt sammeln, und der Herr wird es dir vergelten."[655]) Liebevolle Vergebung der erlittenen Unbilden empfiehlt mit der ausdrücklichen Begründung, daß jeder Mensch der göttlichen Nachsicht und Gnade bedürfe, namentlich der weise, mit Gottes heiligem Geiste erfüllte Jesus Sirach: „Wer Rache sucht, an dem wird der Herr Rache üben und seine Sünden sicher aufbewahren. Vergib deinem Nächsten, wenn er dir unrecht getan hat, so werden auch dir, wenn du darum bittest, deine Sünden nachgelassen. Der Mensch beharrt im Zorne gegen den Nächsten, und sucht dennoch bei Gott Vergebung? Für einen Menschen, der doch seinesgleichen ist, hat er kein Erbarmen und fleht gleichwohl um Vergebung für seine Sünden? Er, der doch selbst nur Fleisch ist, beharrt im Zorne und bittet Gott um Ver-

gebung (für sich)? Wer wird für seine Vergehungen Sühne darbringen? Gedenke an das Ende und laß ab von Feindschaft; denn Verwesung und Tod stehen nach seinem Gebote bevor. Gedenke der Furcht Gottes und zürne wider deinen Nächsten nicht!“[656]) Geduldige Ertragung von Unbill empfiehlt besonders Jeremias in seinen Klageliedern[657]): „Gut ist es dem Manne, wenn er sein Joch trägt . . . Er biete seine Wange dem dar, der ihn schlägt, werde ersättigt mit Schmach.“ Sanftmut und einträchtige Liebe, „die alle Verfehlungen bedeckt“, wird allenthalben empfohlen[658]). Sogar Verzicht auf das eigene Recht lehrt der weise Salomon: „Wer um des Nächsten[659]) willen einen Schaden nicht achtet, ist gerecht.“ „Des Menschen Einsicht erkennt man an seiner Geduld, und sein Ruhm ist es, über erlittenes Unrecht hinwegzugehen.“[660])

Mag auch die Ausübung barmherziger Liebe im Alten Bunde mehr als ein Ausfluß edler Gerechtigkeit denn als Form frei zu betätigender Liebe im christlichen Sinne betrachtet worden sein, wie ja auch das erhabenste Vorbild aller Tugenden gegen den Nächsten, Gott selbst Veranlassung hatte, dem rohen Judenvolke mehr die strafende Hand des Herrn und Richters als die nachsichtige Milde und Liebe des Vaters fühlen zu lassen, und mag man auch im Gesetze die höchste Stufe reiner Liebe, die hilfreiche Sorge für das Seelenheil des Nächsten, mehr oder weniger vermissen, so zeigen diese Vorschriften des Mitleides und der Barmherzigkeit doch einen Geist edler Menschlichkeit, mit dem die aequitas und munificentia des klassischen Altertums sich unmöglich vergleichen kann.

§ 20. Beispiele alttestamentlicher Feindesliebe.

Auch Beispiele großer, reiner Liebe gegen den persönlichen Feind finden wir im Alten Bunde neben Beispielen mitunter furchtbarer Rache[661]). Die heiligen Väter[662]) preisen als Vorbilder edelster Feindesliebe besonders auch Joseph, der als Machthaber über Ägypten seinen ruchlosen Brüdern, die ihn tödlich gehaßt und als Sklaven verkauft, auf das liebreichste in Wort und Tat begegnet und sie bittet, sich nicht mehr an ihre Schuld zu erinnern, sondern nur Gott für seine liebende Vorsehung zu danken; Moses, der für Aaron und Maria, die ihn geschmäht, Fürbitte beim Herrn einlegt[663]), David, der von seinem ruchlosen Sohne Absalom gezwungen, „im Gehend weinend, mit entblößten Füßen einherschreitend, das Haupt verhüllt“, aus der Hauptstadt zu fliehen, doch die alte Liebe bewahrt, der nur wünscht und fleht, das Leben des unnatürlichen Kindes möge erhalten bleiben, der bei Absaloms Tode weinend in tiefster Trauer ruft: „Mein Sohn, wer gibt mir, daß ich statt deiner sterbe?!“[664]) Mag es sich aber in diesen Fällen[665]) nicht um eigentliche Feindesliebe, sondern nur um bewundernswert starke natürliche Liebe zu Geschwistern und zum Sohne handeln, so zeigt sich

jene Tugend doch klar und deutlich bei Moses, des „überaus sanftmütigen Mannes“[666]), der sich wiederholt dem schwererzürnten Jahve als Sühne für die Frevel des undankbaren, hartnäckigen Volkes, das auch seinen selbstlosen Führer so oft mit dem Tode bedroht, aufopfert[667]). Als das herrlichste Beispiel alttestamentlicher Sittlichkeit überhaupt, wie besonders vergebender Liebe gegen den persönlichen Feind, ja als der heiligmäßigste Mann im Alten Bunde, der (nach Meinung vieler Väter) wie niemand sonst mit Durchbrechung der dem mosaischen Gesetze anhaftenden Grenzen und Schranken „den Gipfel der evangelischen Weisheit erstiegen“[668]) habe, galt von jeher David[669]). Dem Semei, der ihm, dem Könige, fluchte und Steine nach ihm warf, verzeiht er und schwört ihm zu, er solle nicht sterben[670]). (Wenn David später doch auf dem Totenbette Salomon den Auftrag zur Bestrafung des Semei gab, so beweist das nicht, daß er noch bis zum letzten Atemzuge in der Rachsucht verharrt sei, wie u. a. Th. Ziegler[671]) annimmt, sondern Semei wird ja wegen seines[672]) Ungehorsams gegen Salomon bestraft; übrigens ist fraglich, ob David auch die in der Beschimpfung des Gesalbten und Stellvertreters Jahves bestehende Gotteslästerung ebenso ungerächt lassen und verzeihen durfte, wie das Vergehen gegen seine eigene Person[673]).) Wohl das größte Beispiel heldenhafter, fast übermenschlicher Feindesliebe, die jemals die unerlöste Natur eines Menschen zu leisten imstande war, bildet das Verhalten Davids gegen Saul, das um so bewundernswerter ist, als eine so ausdrückliche und klare Lehre der Feindesliebe nach dem Beispiele des Herrn, wie sie nur das Christentum besitzt, dem Sohn des Isai unbekannt sein mußte. Mag auch die ehrerbietige Scheu vor der Königswürde Sauls David zur Schonung seines bittersten Todfeindes mitbewogen haben[674]), so bleibt das Verdienst des „Mannes des Blutes“ in Ausübung unserer Tugend doch ungeschmälert[675]). Sauls immer stärker werdender Haß gegen den Besieger des Goliath äußerte sich in wiederholten Mordanschlägen gegen ihn beim Harfenspiele, wodurch David die Schwermut Sauls lindern zu können hoffte; er zwang — durch Blutsbefehle, durch Versuche, ihn in die Hände der Philister zu bringen, durch kriegerische Verfolgung jeder Art — den jungen Helden, einem gehetzten Edelwilde gleich, sieben Jahre lang von Versteck zu Versteck zu fliehen, ja selbst bei den Feinden Israels Zuflucht zu suchen; trotzdem übt David wiederholt, als der Herr ihm den Feind überliefert[676]), eine Großmut, die selbst Saul zu Tränen hinreißt[677]). Den Tod des Königs betrauert und beweint David auf das bitterste; er widmet ihm jenen herrlichen Klagegesang, der seinen Edelmut gegen den bittersten Feind über allen Zweifel erhebt, und läßt den Amalekiter, der durch die Nachricht, Saul getötet zu haben, Belohnung zu finden hofft, niederschlagen, wie auch die Mörder der Nachkommen des unglücklichen Königs[678]).

§ 21. Israels Verhältnis zu den anderen Nationen.

Zu allen Zeiten wurde jedoch die wichtige Frage aufgeworfen, ob unter den Begriff des Nächsten, der nach dem israelitischen Gesetz zu lieben ist, nur der Stammesgenosse falle oder auch der Ausländer oder gar der Feind des israelitischen Volkes. „Wer ist denn mein Nächster?“, so mochte mancher Israelite mit dem Gesetzesgelehrten bei Luk. 10, 29 fragen. Aus dem hebräischen Wortlaute der einzigen mosaischen Gesetzesvorschrift[679]), welche ausdrücklich allgemeine Nächstenliebe gebietet: „Du sollst nicht Rache suchen, noch das Unrecht deiner Mitbürger (bene ameka) gedenken; du sollst deinen Nächsten (reeka) lieben wie dich selbst!“[680]) wurde vielfach gefolgert, „Nächster“ sei mit „Mitbürger“ gleichbedeutend. Dem gegenüber wird in 2 Mos. 11, 2 der Begriff Nächster (rea) auch auf die Ägypter ausgedehnt[681]). Zur Lösung dieser Frage müssen wir daher das besondere Verhältnis Israels zu den anderen Nationen näher betrachten.

Das ausdrückliche Betonen des Ursprunges aller Menschen aus einem Stammvater, aus Adam[682]) und später aus Noe[683]), die aufbewahrte Erzählung von dem Bunde, den der Herr mit Noe und allen seinen Nachkommen schloß[684]), wie der überlieferte Bericht von der ursprünglichen Einheit der Sprache unter allen Menschen[685]) deutet ohne Zweifel Gottes Willen an, alle Menschen sollen einander in brüderlicher Liebe umschließen. Die kurz darauf erfolgte Ausstoßung des unzüchtigen Chams, des Stammvaters der Chananiter[686]), aus dem Bruderbunde und die Auseinandersprengung der frevelhaften Babylonier, welche den überweltlichen Gott von seinem Herrscherthrone zu stürzen versuchten[687]), wenden sich nicht gegen den universalistischen Grundgedanken. Auch die Berufung Abrams zum Stammvater eines auserwählten Volkes bedeutet keine Verwerfung der anderen Nationen, wie schon die Verheißung bezeugt, welche Gott wiederholt an Abraham[688]) und später an Isaak[689]) und Jakob[690]) richtet: „In dir sollen gesegnet werden alle Völker der Erde!“ Den Patriarchen ist denn auch ein partikularistischer Geist fremd, wie schon das Opfer des Melchisedek bezeugt, der, obwohl wahrscheinlich Chananiter, den Abram segnet und von ihm den Zehnten empfängt[691]), Abraham verkehrt als „Fremdling“ mit den Nachbarvölkern[692]), er bittet für die verworfenen heidnischen Sodomiter; Isaak vermählt sich mit einer Mesopotamierin, und nur wegen der Unzucht der Töchter Chanaans sollen die Mischehen der Abrahamiten mit jenen vermieden werden[693]). Die unmenschlich grausame Rache der Söhne Jakobs an den Sichemiten für die Schändung ihrer Schwester verflucht dieser friedliebende Patriarch noch auf dem Totenbette mit harten Worten[694]).

Auch die Auserwählung des nationalen Israel zum „priesterlichen Königreiche und heiligen Volke“, „zum erstgeborenen, zum

Lieblingssohne und besonderen Eigentum Gottes“[695]) deutet nicht auf eine Verwerfung der „Völker“ (Heiden) hin, wie schon der Zusatz des Herrn: „die ganze Erde ist ja mein“ erkennen läßt. Die Möglichkeit, daß auch Heiden vollständig in das gläubige Volk aufgenommen werden, liegt schon in der mosaischen Offenbarung ausgesprochen[696]). Moses selbst vermählt sich mit einer Ausländerin, der Schwester eines Midianiterpriesters; seine Schwester Maria, welche ihn deshalb schmäht, wird von dem Herrn mit dem Aussatz bestraft[697]); die Erzählung von dem gottesfürchtigen Edomiter Job wird unter die heiligen Bücher aufgenommen[698]); die Psalmisten preisen mit Vorzug die unbegrenzte Liebe und Barmherzigkeit Gottes, welche sich über alles Lebende erstreckt[699]). Am deutlichsten zeigt sich die Fürsorge Gottes für die Heiden in der Berufung der Propheten. So weissagt Amos im Namen Jehovahs den heidnischen Völkern Untergang wegen ihrer nicht nur gegen Israel, sondern auch gegen andere Völker begangenen Grausamkeit. Von dem auserwählten Volke aber sagt er das bedeutsame Wort: „Nur euch kenne ich (habe gewählt); darum werde ich an euch alle euere Missetaten (umso strenger) bestrafen.“[700]) Die Sendung des Jonas nach dem heidnischen Ninive, nicht um es zu verderben, sondern es zu retten, ist ein Vorbild der Sendung des Heilandes selbst, des Stifters der wahrhaft katholischen, weltumspannenden Religion; sie bezeugt, daß der Herr sich um Reue und Buße der Heiden nicht nur kümmere, sondern sie auch annehme[701]). Die Prophezeiungen weisen, richtig ausgelegt, alle auf einen Friedensfürsten, den König eines geistigen Reiches, als kommenden Messias hin[702]), und nur die Habsucht und Herrschsucht der Pharisäer konnte einen politischen Erlöser erwarten, der die israelitische Nation zum Herrscher über die anderen machen würde.

Alle Völker also sind zur Teilnahme an dem Heile bestimmt, das aus Abraham und seinem Samen emporsprossen soll; und nur in diesem Sinne ist Israel, an sich das geringste unter allen Völkern[703]), zum „erstgeborenen Sohne“ und bevorzugten Eigentum Gottes auserwählt, daß es die von seinen Vätern ererbte Gotteserkenntnis und Sittlichkeit rein erhalte und allen Völkern das Heil der Welt verkünde[704]). Wenn Israel diesen priesterlichen Beruf, der ihm vor allen anderen Nationen zuteil wurde, nicht erfüllt, so soll es unter alle Völker zerstreut und ein Sklave seiner Feinde werden[705]). Die Geschichte der biblischen Offenbarung bezeugt auch deutlich genug, daß Gott die Übertretung seiner Gebote durch das auserwählte Volk nicht weniger streng bestrafte als die Frevel der Heiden[706]).

Die Pflicht alttestamentlicher Nächsten- und Feindesliebe findet daher an dem nationalen Unterschiede an sich keine Schranke. Die im Lande wohnenden einzelnen Fremden (Nichtisraeliten) erfreuten sich bei den Juden größerer Rechte und Begünstigungen als die

Ausländer bei irgendeinem anderen Volke. „Gleiches Recht gelte unter euch, es habe ein Fremder oder ein Bürger sich versündigt, denn ich bin der Herr, euer Gott. Ihr wißt ja, wie es Fremdlingen um das Herz ist, da ihr selbst Fremdlinge im Lande Ägypten waret. Gott liebt den Fremden und gibt ihm Nahrung und Kleidung; darum sollt ihr den Fremden lieben, wie euch selbst!“[707]) Ja, es scheint fast[708]), als sei es dem Gesetze mehr um die Einschärfung der Rechts- und Liebespflichten gegenüber dem Fremdling zu tun, als gegenüber dem Mitbürger. Nicht nur nach jedem Rechtsgesetze, nach jedem Verbote von Ungerechtigkeit und Unehrlichkeit, nach den Bestimmungen über freiwilligen und unfreiwilligen Totschlag[709]) usw., sondern auch nach jedem Gebote der Wohltätigkeit, nach den Vorschriften über die Unterstützung der Armen, über Zulassung zu den Familienmahlen[710]), über die Nachlese der Felder und Weinberge[711]) usw. finden wir den ausdrücklichen Zusatz, daß der Fremde von dem Schutz und der Wohltätigkeit dieses Gesetzes nicht ausgeschlossen werden dürfe — ein Beweis, daß diese „Milderungen des fanatischen Hasses der Juden gegen alles Nichtjüdische“ nicht bloß, wie Schanz[712]) anzunehmen geneigt ist, die „Folge politischer Rücksichten waren, und nur um des Friedens willen“ geübt werden sollten. Nur Zins von den Fremden zu nehmen, scheint — obwohl Grünebaum[713]) auch dieses mit dem Hinweis auf den Unterschied zwischen gêr (Fremder) und nekor (Ausländer) bestreitet — im Gesetze ausdrücklich erlaubt gewesen zu sein[714]), vielleicht, weil bei den Fremden das Darlehen nicht, wie bei den Stammesgenossen, durch Privateigentum, besonders Naturalbesitz (die Fremden waren meist Kaufleute[715])) gesichert war; die schmählichen Wuchergeschäfte, welche die späteren Juden gegenüber Nichtisraeliten für gestattet hielten, waren sicher nicht im Geiste des mosaischen Gesetzes[716]). In religiöser Beziehung konnte der Fremde ganz frei nach seiner Gewohnheit leben[717]); nur Gotteslästerung[718]), Götzendienst[719]) und die meist damit in Verbindung stehende Unzucht[720]) waren auch für ihn ausdrücklich verboten und mußten in diesem theokratischen Staate verboten sein, weil sie für die zu diesen Lastern ohnehin sehr geneigten Juden leicht eine Gefahr der Verführung bilden konnten.

So erstreckt sich also der israelitische Begriff des „Nächsten“ und der im Gesetze geforderten „Nächstenliebe“ wenigstens streng dogmatisch auf alle Menschen ohne Ausnahme. In der praktischen Ausführung freilich erleidet der Umfang dieses Begriffes aus besonderen, wichtigen Gründen, unbeschadet der dogmatischen Voraussetzungen dieses Gebotes, vorübergehend eine Beschränkung. Sollte die israelitische Nation die göttliche Offenbarung zum Zwecke der Erlösung rein bewahren, so war ihre Absonderung von den benachbarten Heidenvölkern geboten; doch schon diese war geeignet, zu einseitigem Partikularismus und Haß oder wenigstens Mißachtung der anderen Nationen zu führen[721]). Vergegenwärtigt

man sich jedoch die Gefahr, welche der Monotheismus und die im Verhältnis zu anderen Völkern hoch entwickelte Sittlichkeit des mosaischen Gesetzes von dem benachbarten mächtigen, mit allen sinnlichen Reizen überladenen Heidentum zu bestehen hatte, so wird ein unvoreingenommenes Forschen zugeben müssen, daß diese Absonderung und das starke Heben des religiösen Selbstbewußtseins Israels für die Zeit, da der Gottesgedanke und die darauf beruhende Moral im Volke noch nicht genügend Wurzel gefaßt hatte, unbedingt notwendig war, wenn das dazu auserwählte Volk seinen priesterlichen Beruf erfüllen und nicht in das allgemeine Verderben mit hineingerissen werden sollte. Wie leicht die von Natur sehr sinnlich veranlagten Israeliten der Verführung zum Götzendienst erlagen, beweist schon die Tatsache, daß sie fast unmittelbar darnach, als Jehovah im Feuer, mit Posaunenschall und unter Blitz und Donner sein Gesetz gegeben, sich dem ägyptischen Apiskulte hingaben; in der Wüste ließen sie sich von den Moabitern zum Götzendienste und zu greulicher Unzucht verleiten[722]). Das hebräische Gesetz hatte alle Veranlassung, noch bis in die spätesten Zeiten hinein vor Mischehen mit der „Tochter eines fremden Gottes" zu warnen[723]); denn fast regelmäßig verführten sie zur Teilnahme am chananitischen Götzenkulte[724]).

Nur unter dieser Voraussetzung können wir die Strenge verstehen, die in dem Befehle Gottes lag, die Bewohner Chanaans, diesem grauenvollen Pfuhl aller Scheußlichkeit, der, wie die Hl. Schrift wörtlich sagt, seine Bewohner wegen ihrer greulichen Laster „ausspie"[725]), zu vertilgen oder zu vertreiben (verbannen), wie der hebräische Text lautet[726]). Diese Vernichtungs- oder Verbannungskriege waren aber nur gegen solche Volksstämme erlaubt und geboten, bei welchen und solange die Gefahr der Verführung Israels zum Heidentum und schwerster Unsittlichkeit bestand[727]); gegen andere Nationen, wie die ägptischen Fronherren und die Edomiter, welch letztere sogar trotz ihrer gegen Israel bewiesenen Ungastlichkeit und Feindseligkeit als „Brüder" bezeichnet werden, war Haß und Verachtung ausdrücklich verboten[728]). Und auch die lasterhaften Chananiter sollten die Strafgerechtigkeit Jahves erst empfinden, nachdem alle milderen Versuche zu ihrer Bekehrung fehlgeschlagen waren. „O, wie gut und liebreich ist dein Geist in allem", so preisen die didaktischen Schriften[729]) die in jenem Strafgerichte sich offenbarende Gerechtigkeit und Weisheit Gottes. „Daher züchtigst du die Fehlenden nur allmählich nach Verdienst, weisest sie über ihre Sünden mahnend zurecht, damit sie von der Bosheit ablassen und an dich glauben, o Herr! Zwar jene alten Bewohner deines heiligen Landes, die dir ein Greuel waren, weil sie dir verhaßte Dinge durch Zauberei und Opfer trieben und erbarmungslos ihre Kinder töteten, menschliche Eingeweide fraßen und Blut in der Mitte deines Heiligtumes schlürften, und Eltern, die Vernichter hilfloser Seelen, wolltest

du durch die Hand unserer Väter austilgen . . . Allein auch jener schontest du, weil sie Menschen waren und entsandtest als Vorläufer deines Heeres Hornissen, sie nach und nach auszurotten. Nicht weil du ohnmächtig gewesen wärest (die Gottlosen zu vernichten), sondern um nach und nach das Gericht zu vollziehen, gewährtest du Raum zur Buße, obgleich dir wohl bewußt war, daß ihr Geschlecht ruchlos und ihre Bosheit wie zur Natur geworden war und daß ihr Sinn sich in Ewigkeit nicht hätte ändern können, denn von Anbeginn an waren sie ein verfluchtes (böses) Geschlecht . . ." Zur Vollstreckung des Strafgerichtes berief nun Gott sein Volk, damit es selbst angesichts der göttlichen Heiligkeit und furchtbaren Gerechtigkeit vor ähnlichem Tun gewarnt und abgeschreckt werde. Die oben erwähnten Vernichtungsbefehle sind daher, wenn sie auch noch so unbedingt lauten, doch, wie auch Happel[730]) annimmt, in demselben Sinne bedingt wie die Drohweissagungen und Verwünschungen (s. unten; vgl. bes. Jon. 3, 4: „in 40 Tagen wird Ninive zerstört"). Darum sollten sie auch nie ganz, sondern nur manchmal, wenn der vom Gesetzgeber beabsichtigte Zweck nicht anders zu erreichen war, vollstreckt werden, sind auch niemals ganz vollstreckt worden; ob aus Menschlichkeit oder, wie Haneberg[731]) annimmt, „aus Mangel an Entschiedenheit und aus teilweiser Übereinstimmung mit dem lüsternen Wahne dieser Heiden", mag dahingestellt bleiben.

Darum wird auch beständig strengstens eingeschärft, daß jede auf Ungehorsam gegen Gott oder auf Selbstsucht beruhende Unternehmung in diesem Kriege strenge Züchtigung nach sich ziehe; die Habsucht Achans, der etwas von der Beute, die Gott zu vertilgen befahl, für sich unterschlug, wird mit einer Niederlage des Heeres bestraft, der Ungehorsame selbst gesteinigt[732]); noch in viel späterer Zeit wird Saul, obgleich einer der besten unter den Königen Israels, von Gott verworfen, weil er seinen Sieg über die Feinde statt dem Herrn sich selbst zuschrieb[733]).

Auch die zur Zeit der Richter gegen die Feinde Israels ausgeführten derben, abenteuerlichen Gewaltstreiche müssen von dem genannten Gesichtspunkte aus beurteilt werden. Befremdend für unser heutiges Empfinden muß aber die Art und Weise, besonders die Wahl der Mittel wirken, wie dies geschah. Hinterlist, Verrat, Wortbruch und Meuchelmord sind diese gewöhnlichen Mittel zur Rache an den Feinden des Volkes Gottes; und die heiligen Schriften lassen keinen Zweifel darüber, daß diese Taten, die einem Christen nimmermehr zum Vorbild dienen könnten, damals als Gott gefällig, vielleicht sogar von ihm angeraten und durch ihn unterstützt galten[734]). Doch auch das erscheint nicht befremdend, wenn wir bedenken, daß jene Periode die Zeit des wüstesten Faustrechtes darstellt, in der „kein König war in Israel, sondern ein jeglicher tat, was gut war in seinen Augen[735])," eine Zeit, in welcher die heidnischen Philister

allmählich eine solche Übermacht über das jüdische Volk gewannen, daß sie noch zur Zeit der Könige keinen Schmied im Lande Israel duldeten, damit die Hebräer waffenlos bleiben sollten. Wir dürfen an die Juden jener Zeit des rohesten Kampfes den Maßstab unserer christlichen Moral ebensowenig anlegen als an die Naturvölker[736]).

So wenig also einerseits gesagt werden darf, im israelitischen Gesetze sei Haß und Feindseligkeit gegen die Ausländer geboten gewesen, ebensosehr muß anderseits zugegeben werden, daß durch solche Vernichtungsbefehle tatsächlich eine bedeutende Schranke der Ausdehnung der Nächstenliebe auch auf andere Nationen gegeben war. Denn wie hätte der Israelite Liebe gegen andere Nationen lernen und üben können, wenn er die bekriegen sollte, die ihn rings umgaben? Schegg[737]) meint zwar: „Daß der Haß des Feindes (Israels) die Liebe des Menschen nicht ausschließe, zeigt das Beispiel des Propheten Elisäus (IV. Kön. 6, 8—23). Denn zu jener Zeit bewährt sich der Satz, daß man den Feind hassen, den Menschen aber lieben kann.“ Mag diese Bemerkung für den Propheten Elisäus selbst, den „Mann Gottes“ vielleicht zutreffen; — obwohl das angeführte Beispiel nichts beweist, denn es kann ebensogut Politik gewesen sein —: das Volk selbst war sicher vor seiner Erlösung mangels höherer Gnade niemals reif, neben dem Hasse zum Feinde die Liebe zum Menschen zu bewahren; das konnte billigerweise auch nicht verlangt werden. Erst in der „Fülle der Zeit“ sollte auch die Schranke fallen, die den Nichtjuden bisher von der israelitischen Nächstenliebe ausschloß. Solange aber der Gegensatz zwischen der überweltlichen Religion des Volkes Gottes und den Anschauungen der Nachbarvölker in seiner einschneidenden Schärfe und mit solcher Gefahr der Verführung für die Juden bestand, war es für den Israeliten „gar nicht möglich, den Begriff der Auserwählung festzuhalten und zugleich die Nichtisraeliten mit vollkommen sittlicher Achtung anzusehen. Es mußte eine solche Gottestat geschehen, wie sie im Christentum vorliegt, wenn der gläubige Israelite über diese Schranke wegkommen sollte. Man sieht u. a. an der Art, wie Paulus von der Einführung von Nichtisraeliten in den Kreis göttlicher Gnadenspendung spricht, wie tief es den echten Israeliten eingeprägt war, daß die Heiden vor Gott wesentlich und ewig unebenbürtig seien. Er nennt es ein ‚Geheimnis, welches von Ewigkeit und alters her verborgen war‘, daß der Reichtum der Gnade Gottes unter den Nichtisraeliten (*ἐν τοῖς ἔθνεσιν*, in gentibus) offenkundig geworden sei“ (Coloss. 1, 26 f.)[738]).

Jetzt kann uns auch die Erklärung des Wortes Jesu bei Matth. 5, 43: „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist *(ἐρρέθη)*, du sollst deinen Nächsten *(πλησίον)* lieben und (wirst?) deinen Feind hassen!“ *(μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου)* keine großen Schwierigkeiten mehr bieten. Die Frage, ob der Heiland mit dem Worte ‚*ἐχθρός*‘ den persönlichen Beleidiger oder den öffentlichen Feind verstanden wissen wollte, wurde seit den ersten christlichen Zeiten immer wieder auf-

geworfen. Aus dem Wortlaute des Evangeliums selbst geht dies nicht klar hervor; denn offenbar bilden, wie schon von jeher betont wurde, die beiden Ausdrücke „Nächster“ (πλησίος) und (persönlicher) „Feind“ keinen direkten Gegensatz, sondern nur „Freund“ und „Feind“, ebenso „Nächster“ (Stammesgenosse) und „Fremder“. Kann nun „Feind“ den Schlüssel für die Erklärung für „Nächster“ geben oder umgekehrt? Haneberg[739]), Bisping[740]) u. a. halten den Satz: „Du sollst den Feind hassen“ nur für einen rabbinisch-traditionellen Zusatz der Pharisäer (oder Sadduzäer). Für diese Ansicht scheint das Wort[741]) zu sprechen, das der Herr gleichsam als Einleitung zu diesen Betrachtungen voraussendet: „Ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht vollkommener sein wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“[742]) Andere halten, gestützt besonders auf Hilarius[743]) und Augustinus[744]), den Satz für eine Lizenz, eine Akkomodation an die Schwäche der Juden zur Verhütung noch schlimmerer Frevel. Sicher ist jedenfalls, daß der Ausdruck ἐχθρός unmöglich auf den persönlichen Feind bezogen werden darf; es wäre dies ganz gegen den Geist des Alten Bundes, und Jesus würde, wie auch Schegg gegen Tholuk u. a.[745]) einwendet, in diesem Falle das Gesetz nicht erfüllt, sondern nur eine schreiende Mißdeutung, eine offenbare Verletzung eines klaren Gebotes[746]) abgewehrt haben. Dagegen deckt sich die Beziehung des Wortes „Feind“ auf den öffentlichen, den Feind des Volkes Israel und seiner Religion, nicht nur ganz mit unseren bisherigen Ausführungen über alttestamentliche Feindesliebe mit ihren Geboten und Beschränkungen, sondern findet auch ihre Bestätigung durch die geschichtlichen Tatsachen und die Meinung der meisten hl. Väter. Den (von Gott freilich nicht gewollten) Haß der Juden gegen alles Ausländische, den schon Tacitus bezeugte[747]), bestätigt auch der hl. Paulus, dessen grimmigste Todfeinde die Juden waren: „welche den Herrn Jesus getötet, ebenso wie die Propheten und auch uns verfolgt haben und Gott mißfällig und allen Menschen feindlich sind.“[748]) Dieser Fremdenhaß steigerte sich zur höchsten Höhe bei den Religionsverfolgungen durch die Könige von Syrien und durch die Römer, als Herodes begann, jedes Anzeichen eines auf religiösen Gründen beruhenden Auflehnungsversuches mit unmenschlicher Grausamkeit zu unterdrücken, besonders aber, als die heidnischen Fronherren immer wieder den reichen Tempelschatz ausplünderten und durch dieses „Sakrileg“ den Haß und Ingrimm des jüdischen Volkes auf das Äußerste trieben[749]). Es ist daher wahrscheinlich, daß Jesus mit dem Worte: „Du sollst den Feind hassen“ in erster Linie an die Römer dachte.

§ 22. Erklärung der Verwünschungen und Rachegebete.

Ein letzter, schwerer Einwand, der zu allen Seiten gegen die Moral des Alten Bundes erhoben wurde, ist noch zu widerlegen, der

Vorwurf, der „unversöhnliche", zum Teil „unmenschlich rohe und grausame" Geist der alttestamentlichen Verwünschungen und Rachegebete, besonders der sog. Rachepsalmen[750]) sei unverträglich mit höherer Sittlichkeit, besonders mit der des Christentums. David, wird gesagt, habe darin bewiesen, daß seine „Feindesliebe" lediglich verschmitzter Egoismus oder „Scheu vor der königlichen Würde" Sauls war und wilde Rachsucht und rohe Grausamkeit seine wahren Charaktereigenschaften gewesen seien. Die Hinfälligkeit dieses Einwandes ergibt sich schon im Hinblick auf den Offenbarungscharakter der Psalmen und Prophezien und ihrer Verwendung im Neuen Bunde[751]).

Fürs erste ist der Vorwurf zurückzuweisen, den auch Haneberg[752]) gegen die Rachepsalmen erhebt, es würde darin nicht nur bei der Verfolgung des ganzen israelitischen Bundes, „sondern auch bei persönlichen Kränkungen die rächende Gerechtigkeit angerufen", vielmehr sind das Objekt, wie besonders die Beweggründe, religiöser Art. Auch Davids Gebete um Vergeltung persönlich erlittenen Unrechtes sind nicht Ausfluß persönlicher Rachsucht und wilder Leidenschaft; er ist und fühlt sich als theokratische Persönlichkeit, als der Gesalbte und Geheiligte des Herrn[753]), das Vorbild und der Ahnherr des verheißenen Erlösers; seine Tötung würde die Vernichtung des abrahamitischen Samens bedeuten, aus dem nach göttlicher Verheißung durch David das Heil der Welt hervorgehen soll. Seine Feinde sind Gottes Feinde; gegen sie, die ihn mit ausgesuchter Bosheit verleumdeten und von Ort zu Ort bis zu den heidnischen Nachbarn hetzten und so sein Schicksal zum Vorbilde des Leidens Jesu gestalteten, die ihm „Böses für Gutes vergalten und Haß für seine Liebe"[754]), zieht er zu Felde als gegen Feinde Jehovahs, also gegen eigentliche, offenbare Gottlose. „Sollte ich die nicht hassen, Herr, die dich hassen!" frägt er[755]), „und über deine Feinde mich nicht härmen? Mit vollkommenem Hasse (d. i. nach dem hl. Thomas[756]) der Haß gegen das Böse, der mit der Liebe zu dem Guten stets verbunden ist) hasse ich sie und als Feinde Gottes gelten sie mir." Und als Versicherung, daß er sich im Einklange mit Gottes Willen wisse, und sein „vollkommener Haß" gegen das Böse rein sei von jedem persönlich-egoistischen Beiwerke, fügt er hinzu: „Prüfe mich, o Gott, und erkenne mein Herz; erforsche mich und erkenne meine Gedanken!" David, der schon als Knabe vom Ewigen berufene und gesalbte König des Reiches Gottes, darf mit Recht zum Herrn sagen: „Um deinetwillen trage ich Schmach, bedeckt Scham mein Antlitz; . . . der Eifer für dein Haus hat mich verzehrt; und die Schmähungen derer, die dich schmähten, trafen mich."[757]) Darum kämpft er auch dort, wo es sich um rein persönliche Rache an seinen Feinden zu handeln scheint, nicht in eigenem Interesse, sondern, wie schon als Jüngling gegen den Gotteslästerer Goliath, so auch später sein ganzes Leben lang „im Namen des

Ewigen der Heerscharen"; „der Kriegsgeist Davids ist also ein durch und durch religiöser: insofern Gottes Offenbarung gestört schien, fand er Gelegenheit zum Kampfe, und weil er für Gottes Sache stritt, hatte er Mut; sein Schild war nicht ungesalbt wie der von Saul, sondern wohl getränkt mit dem Öle der glühendsten Begeisterung für Verkündigung und Verehrung des Namens Gottes. Diesem innerlichen Trieb diente er nicht bloß durch Kriege, sondern auch ganz und gar vorzüglich in seiner innern Wirksamkeit"[758]).

Die selbstlose demütige Gottergebenheit Davids zeigt sich besonders in der bußfertigen Aufopferung an Gottes Willen bei dem bitteren Elend, das ihm sein eigener Sohn Absolom bereitet[759]). Diese Hingebung bestätigt die Versicherungen in den Psalmen, daß nicht unversöhnliche Lieblosigkeit oder selbstsüchtige Ruhmbegierde, sondern nur der Zweck der Verherrlichung des Namens Gottes auf Erden ihn zum Widerstand und Kampf gegen die Widersacher Gottes des Herrn und seines Gesalbten bewogen; sie benimmt dem vorurteilslosen Forscher jeden Zweifel an der Wahrheitsliebe Davids, wenn er wiederholt schwört, niemals an seinem Feinde wegen persönlich erlittener Unbill Rache genommen, sondern im Gegenteil für seine Hasser und Verfolger immer gebetet zu haben[760]).

Selber Rache an den Gottlosen zu nehmen, davor schreckte sein gottesfürchtiges Gemüt zurück; wer aber wollte es dem Manne, der wie kaum ein zweiter die Bosheit und Niedertracht der Menschen erfahren, menschlich verübeln, wenn er den allwissenden und allgerechten Gott zum Zeugnis seines unschuldig erlittenen Elendes anruft, ihn um seine barmherzige Hilfe anfleht, ihn bittet, mit mächtiger strafender Hand einzugreifen zur Wahrung der göttlichen Ehre, zum Hohne für die spottenden Frevler, zum Troste oder zur drohenden Warnung für die Schwachen und Schwankenden, die leicht in die allgemeine Gottlosigkeit und Sündhaftigkeit der Feinde Davids mit hineingerissen werden könnten, wenn sie sehen, daß Gott in seinem Gesalbten ungestraft gelästert werden könnte? Dieses rein religiöse Moment ist in den Rachegebeten unmöglich zu verkennen: „Hilf uns, . . . um der Ehre deines Namens willen, . . . damit man nicht etwa sage unter den Heiden: Wo ist ihr Gott?"[761]) „Sie sollen erkennen, daß Herr dein Name ist, daß du der Höchste allein bist auf der ganzen Erde."[762]) „Und man wird sprechen: Wahrlich, es ist ein Gott, der sie auf Erden richtet!"[763]) Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit also, so glauben und beten die Psalmisten, fordert es unbedingt, die Frevler durch zeitliche Strafen vom Weiterschreiten auf dem Wege des Bösen abzuschrekken[764]) oder aber, wenn die Ruchlosen in boshafter Verstocktheit und Unbußfertigkeit verharren[765]), über sie zur Abschreckung der andern die Schale des göttlichen Zornes auszugießen.

Das Strafgericht, das Gott zufolge seiner Gerechtigkeit und

Treue über die Verstockten nach alttestamentlicher Auffassung schon hienieden[766]) verhängen muß, wird von den Psalmisten oft weniger als Wunsch oder Bitte, denn als Weissagung einer künftigen, für Gott aber von Ewigkeit her als bereits eingetreten geschauten Tatsache ausgesprochen[767]).

Manche Rachepsalmen galten schon längst vor Christus allgemein als messianisch, also rein prophetisch, als eine Verkündigung des Strafgerichtes, das der Erlöser über seine geistigen Feinde, die unbußfertigen Sünder, halten werde[768]).

Auch die Freude, die der Gerechte über das göttliche Strafgericht an seinen Feinden empfinden soll, bedeutet keine Lieblosigkeit; nicht aus Rachelust, sondern aus Eifer für Wiederherstellung der Ehre Gottes soll sich der Gläubige über die Strafe der Gottlosen freuen[769]). Ebensowenig kann gegen den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Schriften geltend gemacht werden, daß ihre Verfasser die erlangte Rache[770]) manchmal in Farben glühender Leidenschaft ausmalen. Nicht Rachsucht und rohe Schadenfreude spricht aus solchen Produkten orientalischer Phantasie, wie u. a. Jacoby[771]) meint, vielmehr ist diese „die Psalmen beherrschende persönlich-menschliche Stimmung und die das Gepräge dieser Stimmung an sich tragende Form von der dogmatischen Anschauung genau zu unterscheiden[772]); die Form zeigt Erregtheit, Feuer, da und dort leidenschaftliches Feuer, wodurch aber die Reinheit der dogmatisch-ethischen Grundlage nicht alteriert wird; diese Form, welche die an sich reine Idee erhält, und welche meistens hochpoetisch ist, in kühnen, uns fremden Bildern und Wendungen sich ergeht, hat ohne Zweifel vieles zur ungerechten Beurteilung dieser Frage mitgewirkt; hier ist notwendig, die Idee, den inneren Kern von ihrer Hülle und Umkleidung in der rechten Weise zu unterscheiden.“[773])

Nicht Ausfluß roher Grausamkeit und unversöhnlicher Rachelust sind daher diese Gebete, sondern Ergüsse tiefer Frömmigkeit und hoch entwickelter, wenn auch gegenüber dem Christentum relativ weniger vollkommenen Sittlichkeit; und in der Erkenntnis, daß ihr Geist nicht im Widerspruch mit dem Geiste der christlichen Offenbarung steht, hat die Kirche diese „Rachepsalmen“, nur noch klarer auf die Feinde Gottes und seiner Kirche, besonders auf das feindliche Geisterreich übertragen, unter ihre Gebete aufgenommen. Die Unterschiede zwischen der ursprünglichen Bedeutung der Rachepsalmen und ihrer jetzigen Bedeutung in der Kirche sind typisch für den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde überhaupt: sie sind wesentlich äußerer Natur und erklären sich leicht aus dem pädagogischen Charakter der alttestamentlichen Offenbarung[774]). In dieser ist Gottes langmütige Barmherzigkeit und liebende Gnade wiederholt ausgesprochen, muß aber infolge der „Herzenshärtigkeit“ der Israeliten vor der strafenden Gerechtigkeit

mehr zurücktreten; im Neuen Bunde steht die Gnade und Barmherzigkeit im Vordergrunde, doch wäre es durchaus verfehlt, den gerechten und heiligen Gott neben dem liebenden und gütigen zu vergessen. Der Heiland selbst spricht wiederholt das Strafgericht über die böswillig verstockten Hörer seines Wortes in Form eines furchtbaren „Wehe" aus[775]); er kündet seine Wiederkunft an, um ein schreckliches Weltgericht, das er nicht verhindern kann, zu halten und alle Feinde Gottes zu vertilgen[776]). Das Verhalten der Jünger Jesu bestimmt sich nach dem Beispiele des göttlichen Meisters. Offensichtlich Verstockte, „Gottverhaßte", die sich selbst frevelnd von Gott loszureißen versuchten, können auch in der neuen Offenbarung nicht Objekt unserer (auf die Gottesliebe gegründete) Nächstenliebe werden; gegen solche flehen selbst die Heiligen des Himmels zum Herrn, er möge ihr Blut an den Bewohnern der Erde rächen[777]). Der hl. Paulus belegt die in der Unbußfertigkeit Verharrenden mit dem Fluche[778]), und der Lieblingsjünger des Herrn belehrt die christliche Gemeinde, daß die Fürbitte für die Verstockten aussichtslos ist[779]). Das Vorbild Gottes ist auch maßgebend für das Verhalten der Gläubigen gegen alle, deren Bekehrung und Zurückführung zum letzten Ziele nicht aussichtslos scheint. Während der israelitische Gerechte in heiligem Eifer für Gottes Ehre meist unnachsichtliche Vergeltung und Bestrafung der Sünden fordert und so das Böse in der Regel wieder durch das Böse zu besiegen hofft, fleht der gläubige Christ für den Sünder um Vergebung des Frevels und sucht die Sünde durch ein größeres Maß von Liebe aufzuwiegen, das Böse durch das Gute zu überwinden. Dies ist der Unterschied zwischen dem Geiste des Alten und des Neuen Testamentes, auf den der Heiland die „Donnersöhne" aufmerksam zu machen sucht. Ausdrücklich sei aber nochmals bemerkt, daß sowohl das christliche Gebot der Fürbitte um Bekehrung der Feinde[780]) als auch die Vorschrift, das Böse durch das Gute zu überwinden[781]), bereits im Alten Testamente, wenn auch nur leise, angedeutet ist. So bestätigt sich auch hier das Wort des hl. Augustinus: „Quapropter in Veteri testamento est occultatio Novi, in Novo Testamento est manifestatio Veteris."[782])

Vierter Teil.

Die Pflichten der Feindesliebe im einzelnen.

§ 23. Das Gebot der Feindesliebe im Christentum.

Wenn auch das Gebot der Feindesliebe wenigstens bis zu einem gewissen Grade schon im natürlichen Sittengesetz begründet ist, so folgt daraus durchaus nicht, daß ein übernatürliches Gebot darüber überflüssig wäre oder gar die Selbständigkeit der Vernunft im Erkennen des Wertes dieser Sittenvorschrift beeinträchtigen könnte. Wir haben ja gesehen, daß dieses Gebot im Heidentum selbst edlen Männern unbekannt war, während sich heutzutage niemand, der die christliche Lehre kennt, mit Mangel an Kenntnis desselben zu entschuldigen vermag. Man kann mit Kant „ebensowohl einräumen, daß, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinheit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Vollkommenheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit durch die bloße Vernunft überzeugen kann“[783]).

Bezeichnend ist auch, daß die Freimaurerei, die sich die Religion des rein Menschlichen in seiner edelsten Bedeutung nennt, Feindesliebe, wenn wir ihren Propagandaschriften glauben dürfen, ihren Mitgliedern ausdrücklich befiehlt[784]), aber zugleich gesteht, daß die Menschheit die Lehre der allumfassenden Bruderliebe in dieser reinen und klaren Form dem Christentum verdanke[785]).

Das ausdrückliche Gebot des Heilandes selbst, den Nächsten zu lieben, ist nicht nur eine Vorschrift wie jede andere, die aus seinem göttlichen Munde kam, nein, man kann sagen, die ganze Lehrtätigkeit des Gottessohnes war eine einzige große Predigt des Gebotes der Nächstenliebe, eine immer wiederholte Beteuerung, daß dieses Gebot dem der Gottesliebe gleich sei. Er selbst bezeichnet es als den wesentlichen Inhalt aller gewordenen Offenbarung[786]), als das neue Gebot, das er gebe[787]), ja als sein Gebot schlechthin, d. i. als das christliche Gebot κατ' ἐξ.[788]), als das Erkennungszeichen seiner Jüngerschaft[789]), und sein letztes Wort vor Beginn seines Leidens bildet (beim hl. Evangelisten Matthäus) eine letzte klarste Bestätigung seines Wortes, das Gebot der Nächstenliebe sei dem der Gottes-

liebe gleich[790]). Und wie der Herr gelehrt, so werden auch seine Apostel nicht müde, das „königliche Gebot“[791]) der Nächstenliebe als die Erfüllung[792]) und den Endzweck[793]) des ganzen Gesetzes zu predigen. Besonders sein Lieblingsjünger hat uns in seinen Briefen einen begeisterten Hochgesang auf die Nächstenliebe hinterlassen, in denen er mit der ganzen Tiefe seines innigen Gemütes feierlich verkündet, daß, wer den Nächsten liebe, aus Gott geboren sei und im Licht wandle, jeder andere aber im Tode lebe, ein Mörder und ein Kind des Teufels sei, ausgeschlossen vom Himmelreich[794]).

Obwohl nach dem Gesagten klar ist, daß die christliche Nächstenliebe sich auch auf den Feind zu erstrecken hat, so hat doch der Herr das Gebot der Feindesliebe als der idealsten Form der Nächstenliebe zum Gegenstand seiner erhabensten Predigt gemacht. „Ihr habt gehört, daß gesagt worden ist, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde, tuet Gutes denen, die euch hassen, und betet für die, die euch verfolgen und verleumden, auf daß ihr Kinder eures Vaters seid, der im Himmel ist, der seine Sonne über die Guten und Bösen aufgehen läßt und regnen über Gerechte und Ungerechte. Denn wenn ihr nur die liebet, welche euch lieben, welchen Lohn werdet ihr haben? Tun dies nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßet, was tut ihr da mehr? Tun dies nicht auch die Heiden? Seid also ihr vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist.“[795]) Die Apostel verkünden in fast ähnlichen Worten das himmlische Gebot des Meisters. „Segnet, die euch fluchen, segnet und fluchet nicht. Vergeltet niemanden Böses mit Bösem; befleißet euch des Guten nicht nur vor Gott, sondern auch vor allen Menschen. Wenn es möglich ist, so habt Frieden mit allen Menschen. Schaffet euch nicht selbst Recht, Geliebteste, sondern gebt dem Zorngerichte (Gottes) Raum, denn es steht geschrieben: Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr. Vielmehr, wenn dein Feind hungert, so speise ihn, wenn er dürstet, so tränke ihn; denn wenn du dies tust, wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln. Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde durch das Gute das Böse.“[796]) „Vergeltet nicht Böses mit Bösem, nicht Schmähwort mit Schmähwort, sondern im Gegenteil, segnet, weil ihr berufen seid, Segen zu ernten.“[797]).

Die hohe Wichtigkeit des Gebotes der Feindesliebe für die christliche Moral und ihr unbedingt verpflichtender Charakter wird uns erst klar, wenn wir lesen, daß jeder Mißachter dieses Gebotes vom messianischen Reiche schlechthin ausgeschlossen ist[798]). „Ein Gericht ohne Erbarmen wird über den ergehen, der nicht Barmherzigkeit geübt hat. Es überwiegt aber die Barmherzigkeit das Gericht.“[799]) „Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Mörder, und ihr wisset, daß kein Mörder das ewige Leben in sich bleibend hat.“[800]). Am deutlichsten geht dies aus der fünften Bitte im Gebete des Herrn und

aus seiner Parabel von den zwei Knechten hervor. „So sollt ihr beten: Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern.“[801]) Und zum Beweise, wie streng es der Herr mit dieser Bedingung meint, fügt er als Erklärung und Einschärfung bei: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Vergehen vergebet, so wird auch euer himmlischer Vater eure Sünden vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebet, so wird auch euer Vater eure Sünden euch nicht vergeben.“[802])

Die hl. Väter fassen die fünfte Bitte des Vaterunsers als einen förmlichen Vertrag zwischen Gott und den sündigen Menschen auf, „einen Vertrag, der nur insofern einseitig genannt werden könnte, als Gott kein Interesse hat, der Sünder aber ein sehr großes“ (Schanz). Der hl. Chrysostomus nennt das Vaterunser im Munde eines feindseligen Menschen eine Blasphemie, eine Herausforderung der Rache Gottes, und lehrt, der Heiland habe durch diese Bitte jeden Sünder zum Richter über die eigenen Vergehen bestellt[803]). Einen Vertrag zwischen Gott und den Menschen nennt die fünfte Bitte besonders auch der hl. Augustinus und widmet ihr u. a. ein besonderes Kapitel in seinem Enchiridion, das er mit den ergreifenden Worten beschließt: „Wer bei diesem Donnerworte nicht erwacht, der schläft nicht, sondern ist tot; der Herr besitzt aber auch die Macht, selbst Tote zum Leben zu erwecken.“[804])

Denselben Grundgedanken finden wir in der Parabel des Heilandes von den beiden Knechten. „So wird auch mein himmlischer Vater euch tun, wenn ihr nicht, ein jeder seinem Bruder, von Herzen vergebet.“[805]) Das Verhältnis zwischen dem König einerseits, der seinem Knechte, den er nach orientalischem Rechte an der ganzen Familie strafen könnte, die ungeheure Schuld von 10 000 Talenten ungebeten schenkt, und diesem Schuldner anderseits, der dem ihm gleichgestellten Mitknechte wegen einiger Denare nicht einmal Aufschub der Schuld gewährt, spricht selbst zu deutlich, als daß ihm noch etwas beizufügen wäre.

Die Gründe, warum der Heiland so nachdrucksvoll diese Bedingung an den Eintritt ins Himmelreich knüpft, liegen einerseits darin, daß unversöhnliche, lieblose Verurteilung des Sünders, angeblich nach dem Beispiele Gottes, dem jüdischen Charakter wesentlich war — hatte doch der Herr sehr häufig Veranlassung, namentlich die Pharisäer wegen ihrer herzlosen, unbarmherzigen Gesinnung gegen die Sünder und Notleidenden aufs heftigste zu tadeln[806]), und wurde doch das nachsichtige Verhalten Jesu gegen die Sünder von seinen Feinden zum größten Vorwurf gegen ihn benützt[807]), anderenteils wollte der Herr auf diese Weise jedem Menschen die eigene Gnadebedürftigkeit am wirksamsten ins Gedächtnis rufen[808]).

Bis zu einem gewissen Grade beweist zwar auch die natürliche Offenbarung aus der Tatsache des allgemein vorhandenen Bewußtseins der Sündhaftigkeit, daß jedermann der Nachsicht und Gnade

bedürfe[809]). Berühmt ist jene wunderbar ergreifende Mahnung zur Gnade, welche Porzia in Shakespeares „Kaufmann von Venedig" an Shyllok richtet — eine Stelle, die freilich ohne Einfluß des Christentums wohl nie zustande gekommen wäre:

„Die Art der Gnade weiß von keinem Zwang,
Sie träufelt wie des Himmels milder Regen
Zur Erde unter ihr, zwiefach gesegnet:
Sie segnet den, der gibt, und den, der nimmt,
Am mächtigsten im Mächtigen, zieret sie
Den Fürsten auf dem Thron mehr als die Krone;
Das Zepter zeigt die weltliche Gewalt,
Das Attribut der Würd' und Majestät,
Worin die Furcht und Scheu der Kön'ge sitzt.
Doch Gnad' ist über dieser Zeptermacht,
Sie thronet in dem Herzen der Monarchen.
Sie ist ein Attribut der Gottheit selbst,
Und irdische Macht kommt göttlicher am nächsten,
Wenn Gnade bei dem Rechte steht, darum . . . erwäge dieses:
Daß nach dem Lauf des Rechtes unser keiner
Zum Heile käm'; wir beten all um Gnade,
Und dies Gebet muß uns der Gnade Taten
Auch üben lehren . . ."

Auch die Schriftsteller des Alten Bundes, besonders Jesus Sirach[810]), ermahnen inbrünstig die Gläubigen, zu verzeihen, damit auch Gott ihnen verzeihe[811]). Doch erst der göttliche Heiland selbst hat die Pflicht der Versöhnlichkeit als die unerläßliche Bedingung der eigenen Rechtfertigung[812]) in so klaren und eindringlichen Worten gelehrt. Von nun an gilt: Wer immer ein Gefühl der Lieblosigkeit gegen irgendeinen Mitmenschen in seinem Herzen hegt, verschließt sich selbst die Pforte des Himmels. Viele Tugenden führen die Menschen bis zu dieser Pforte, aber nur das Vergeben und Verzeihen schließt sie ihnen auf. Wie könnte man sich das Reich Gottes auch denken ohne die wechselseitige Liebe aller Seligen, ohne den daraus hervorgehenden Frieden und die Einigkeit?

a) Liebe des Wohlwollens gegen den Feind.

Die einzelnen Pflichten der Feindesliebe lassen sich aus dem allgemeinen (natürlichen und positiven) Gebote ableiten: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" Unser Wunsch, daß andere uns nichts Böses zufügen, und daß sie uns Gutes wünschen und in der Not auch erweisen, muß auch die Richtschnur unseres Verhaltens gegen den Nächsten und Feind sein. Daher die beiden Maximen: „Was du nicht willst, daß man dir tue, das tue auch keinem andern"[813]), und: „Was du willst, daß man dir tue, das tue auch den andern."[814]) Mit dem ersten Grundsatz sind die negativen, mit dem zweiten die positiven Pflichten der Nächsten- und Feindesliebe gegeben.

Die wichtigsten positiven Pflichten der „Liebe des Wohlwollens“ (amor affectivus, internus; inwieweit er der Willensbestimmung unterliegt, vgl. § 1) gegen den Feind sind herzliches Wohlwollen (bene velle), Friedfertigkeit, Verträglichkeit und Versöhnlichkeit; die wichtigsten negativen Pflichten derselben sind das Verbot von Haß und Rachgier, Übelwollen (male velle) und Neid (bezw. Schadenfreude), Unverträglichkeit und Unversöhnlichkeit.

Betrachten wir zunächst die einzelnen dieser negativen Liebespflichten gegen den Feind, soweit sie sich voneinander gesondert betrachten lassen; das entsprechende positive Liebesgebot wird sich dann leicht von selbst ergeben. Man kann übrigens sagen: mit der Erfüllung der negativen Liebespflichten, dem Ausrotten aller egoistischen Neigungen ist das Gebot der affektiven Feindesliebe praktisch schon großenteils befolgt. Wer durch nicht zu unterschätzende beharrliche Anstrengung mit Hilfe der göttlichen Gnade über seine selbstischen Neigungen Meister geworden, für den ist die völlige Erfüllung des erhabensten aller Gebote mit keiner nennenswerten Mühe mehr verknüpft. Hier besteht das Wort Jean Pauls zu Recht: „Fange die Herzensbildung nicht mit dem Anbau der edlen Triebe, sondern mit dem Ausscheiden der schlechten an; ist einmal das Unkraut verwelkt, so richtet sich der edle Blumenflor von selber kräftig in die Höhe.“

§ 24. Haß, Zorn, Rachgier und ihre Gegensätze.

Der vollkommenste Gegensatz zur Feindesliebe ist der Haß gegen die Person des Feindes. Es leuchtet ein, daß dieser Haß als ebenso bedingungslos schlecht und verwerflich zu betrachten ist, als Feindesliebe gut und geboten ist.

Der Affekt des Hasses, der dem Affekte der Liebe entspricht, ist im weitesten Sinne gleich diesem ein natürlicher und berechtigter Trieb zur Selbsterhaltung und an sich ebenso sittlich indifferent. Der Haß des bloßen Mißfallens einer als schlecht erkannten Sache (odium abominationis) ist keine Verletzung der Liebe[515]). Von dem Hasse gegen eine Sache, aber auch nur von diesem, gilt: Wer nicht recht hassen kann, der kann auch nicht recht lieben[516]). Die Ausdrücke „Haß“ und „Liebe“ sind in diesem Falle nicht gut gewählt, sie sollten nur in ihrer Beziehung zu Personen gebraucht werden. Der Haß gegen die Person, auch „Haß der Feindschaft“ (odium inimicitiae) genannt, ist immer mit dem Wohlgefallen an dem Übel des Nächsten als solchem verbunden und wird daher von dem natürlichen und übernatürlichen Sittengesetz als unter allen Umständen unsittlich verboten. Das Liebesgebot verpflichtet strenge, nicht nur im Herzen keine Rachsucht und keinen Haß gegen jemanden zu hegen, sondern auch im äußern Benehmen alles fernzuhalten, was Haß oder Rachsucht gegen den Feind und Beleidiger erkennen ließe. Schon das mosaische Gesetz verbot, „den Bruder

im Herzen zu hassen“[817]); der göttliche Heiland baut auch hier das Gebot des Alten Bundes nur aus, wenn er erklärt[818]): „Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnet (d. i. hier nach allgemeiner Erklärung = ihn haßt), wird dem Gerichte verfallen sein. Wer aber zu seinem Bruder sagt: Raka (Nichtsnutziger)! wird dem Rate (dem obersten Gerichte) verfallen sein. Wer aber sagt: Du Narr (Gottloser, Verdammter)! wird dem höllischen Feuer verfallen sein.“ Den Haß als eigentliche Lieblosigkeit verwirft der hl. Paulus, wenn er wiederholt mahnt[819]), „alle Bitterkeit und Groll, Zorn, Geschrei und Lästerung zu entfernen, samt aller Bosheit“. Der Lieblingsjünger des Herrn hat, wie er die Liebe als die Erfüllung des ganzen Gesetzes aufs herrlichste besungen, so auch den Bruderhaß auf das tiefste verurteilt und verdammt[820]): „Wer nicht liebt, bleibt im Tode; wer da sagt, er sei im Lichte, und hasset seinen Bruder, der ist in der Finsternis bis zur Stunde . . . Wer aber seinen Bruder hasset, ist in der Finsternis und wandelt in der Finsternis und weiß nicht, wohin er geht, weil die Finsternis sein Auge geblendet hat . . . Wer seinen Bruder haßt, der ist ein Mörder.“[821])

Mit Unrecht hat Burdach[822]) den Haß definiert als „einen eingewurzelten Zorn und ein heftiges Streben, die Gemeinschaft mit einem Individuum zu meiden“. Haß und Zorn sind vielmehr zwei verschiedene Dinge, von denen jedes ohne das andere bestehen kann. Neeb gibt als hauptsächlich unterscheidende Merkmale zwischen beiden an[823]): „Tapfere neigen mehr zum Zorn, Schwächlinge zum Haß. Der Zornige ist sich mehr seiner Kraft bewußt, der Hassende seiner Schwachheit; der Zorn ist ein blindes Tier, der Haß überlegt und ist bedächtig. Der Zorn richtet sich auf das Übel, der Haß auf die Person. Der Zorn wird manchmal durch die Vernunft entschuldigt, der Haß vom gesunden Verstande immer verurteilt . . .“

Eine nicht ganz richtige, zum wenigsten unklare Definition des Zornes gibt Cathrein[824]): „Der Zorn ist die Begierde nach Rache für ein uns (wirklich oder vermeintlich) zugefügtes Übel. Er sucht dem Urheber des Übels Gleiches mit Gleichem zu vergelten.“ Zorn kann wohl, muß aber nicht notwendig mit der Begierde, „Gleiches mit Gleichem zu vergelten“, verbunden sein, sondern nur mit dem Bestreben, seine Ursache, d. i. die Objekte, die das Ich in der Erreichung des erstrebten Zweckes hindern, zu beseitigen und zu vernichten[825]). Darum ist auch der Zorn nicht an und für sich schon sündhaft, sondern der Schöpfer legte ihn uns als fühlenden und empfindenden Wesen in die Seele, um sie aus ihrer Erschlaffung und Weichlichkeit aufzurütteln, und wer nicht fähig ist, zur rechten Zeit, besonders wenn ihm ein Unrecht angetan oder ein gebührendes Gut entzogen wird, und in rechter Weise zu zürnen, ist zu jeder schwierigen Leistung untauglich[826]).

Es gibt daher auch einen tugendhaften und heiligen Zorn, der

dem Eifer für die Ehre Gottes und die Tugend entspringt, und wir haben durchaus keine Veranlassung, an den Stellen der Hl. Schrift, welche von einem Zorne Jesu (ὀργή) sprechen, zu rütteln und zu deuteln[827]). Ja, man kann sagen, Feindesliebe ist ohne Zorn auf die Dauer gar nicht möglich, oder besser und klarer gesagt: Tugendhafter Zorn selbst ist Liebe. „Der Zorn ist das Korrelat der Liebe in ihrem Gegensatz gegen die Selbstsucht, und eben sie selbst ist der Selbstsucht gegenüber der Zorn. Er ist diejenige Affektion der Persönlichkeit, welche dadurch hervorgerufen wird, daß sie ein anderes Individuum, dessen Gemeinschaft sie in Liebe sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich findet — die Reaktion der Liebe gegen die Selbstsucht des Nächsten, auf welche sie trifft. Darum kann recht, d. h. in moralisch normaler Weise, nur der zürnen, der lieben, und zwar recht lieben kann . . . Wo die Liebe nicht erwidert wird, begibt sie sich des Liebens nicht. Sie muß dem lieblosen Gegenstand ihres Liebens zürnen, aber sie liebt fort, liebt ihn fort[828])," Hier ist das Analogon des hl. Augustinus[829]) am Platze: „Dem Sohne, den man schlägt, zürnt man, aber man haßt ihn nicht." (Vgl. auch die aristotelische Definition des Zornes.)

Zur Sünde wird der Zorn erst, wenn er sich gegen Objekte richtet, die ihn nicht verdienen[830]), oder durch Mangel an Beherrschung der Gemütserregung[831]), sei es bezüglich des Grades seiner Heftigkeit oder der allzu langen Dauer; daher das Wort des Apostels, welches ein nach Umständen buchstäblich zu erfüllendes Gebot einschließt: „Zürnt ihr, so sündigt nicht; die Sonne gehe nicht unter über eurem Zorn!"[832]) — oder aber, was für uns hauptsächlich in Betracht kommt, wenn er mit der Sünde der Lieblosigkeit verbunden ist[833]). Während die antike Ethik nur vor der ungezügelten Leidenschaft des Zornes zu warnen[834]) und Gegenmittel gegen den „furor brevis"[835]) anzuraten weiß[836]), verbietet der Alte Bund außer dem Übermaße der irasciblen Leidenschaft[837]) vorzugsweise den Zorn der Lieblosigkeit und Unversöhnlichkeit, so namentlich Sirach 28. Wie furchtbar der göttliche Heiland die letztere Art des Zornes tadelt und verdammt, haben wir bereits gehört: „Ich aber sage euch: jeder, der seinem Bruder zürnet, wird dem Gerichte verfallen sein" usw.

Obwohl nach dem Gesagten der Zorn an sich weder gut noch schlecht ist, so steht leider „im unabgetöteten Menschen die Vermutung dafür, daß er im Dienste der Selbstsucht stehe und zur sündigen Leidenschaft werde"[838]). Jeder Zorn ist mindestens gefährlich, daher die Mahnung[839]): „Es sei aber jeder Mensch schnell zum Hören, langsam aber zum Reden, und langsam zum Zürnen", und[840]): „Zürnet, aber sündiget nicht", d. i. wenn ihr zürnt, so sündigt nicht! Heiliger Zorn ist daher nicht minder schwierig als heilige Liebe und setzt wie diese eine opfervolle Überwindung und besondere Erziehung zu seiner Erreichung voraus[841]).

Dem Laster des Zornes ist die Tugend der Sanftmut entgegen gesetzt; diese wird daher im Alten wie besonders im Neuen Bunde gleich hoch gepriesen und empfohlen, und an ihre Ausübung die Verheißung des Besitzes des messianischen Reiches geknüpft[842]); wie dort[843]), so finden wir hier besonders am göttlichen Heilande selbst herrliche Vorbilder[844]).

Das Bestreben des Selbsterhaltungstriebes, die sich als Hindernisse in der Erreichung eines bestimmten Zieles entgegenstellenden Dinge zu vernichten, wird zur Rachgierde, wenn es nicht vorherrschend einen ethischen Zweck verfolgt, was mit den Grundsätzen der Gerechtigkeit und auch der Liebe vereinbar wäre, sondern wenn die Absicht des Abwehrenden in erster Linie auf eine Bestrafung oder Schädigung des Schuldigen um ihrer selbst willen gerichtet ist[845]), vielleicht wohl gar dessen Übel als eigenen Genuß zu empfinden trachtet. Eine derartige Lieblosigkeit ist unter allen Umständen unsittlich und wird deshalb vom natürlichen wie vom übernatürlichen Sittengesetze mit gleicher Entschiedenheit verworfen[846]). „Segnet, die euch fluchen," mahnt der hl. Paulus, „segnet und fluchet nicht . . . Vergeltet niemanden Böses mit Bösem! Schaffet euch nicht selbst Recht, Geliebteste, sondern gebt dem Zorngerichte[847]) Raum; denn es steht geschrieben: Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr."[848]) „Vergeltet nicht Böses mit Bösem, nicht Schmähworte mit Schmähworten, sondern im Gegenteil segnet, weil ihr berufen seid, Segen zu ernten."[849]) Er sucht die Gläubigen durch Hinweis auf sein eigenes Beispiel zur Enthaltung der Rachsucht zu bewegen: „Wir werden geschmäht und wir segnen, wir werden verfolgt und wir leiden es geduldig . . ."[850]) — Nirgends aber finden wir in der Moralgeschichte aller Zeiten ein so deutliches und unbedingtes Verbot jeder rachsüchtigen Begierde wie in dem Worte des Heilandes[851]): „Ihr habt gehört, daß gesagt worden: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Ihr sollt dem Böswilligen nicht widerstehen, sondern wenn dich jemand auf die rechte Wange geschlagen hat, so biete ihm auch die andere dar[852]). Und will jemand mit dir vor Gericht streiten, und dir deinen Rock nehmen, so laß ihm auch den Mantel[853]). Und wenn dich jemand auf tausend Schritte zum Frondienst zwingt, so gehe noch zweitausend mit ihm[854])."

Es liegt auf der Hand, daß auch jede Forderung zu einem Zweikampfe, die der Rachsucht gegen den Beleidiger entstammt, schon aus diesem Grunde stets unsittlich sein muß. Daß jedoch alle oder doch die meisten dieser Forderungen aus Rachgier hervorgehen sollen, wie von den Duellgegnern oft gesagt wird (so auch von Cathrein II, 113), dürfte eine ganz unerweisbare Behauptung sein. Wenn es auch in der Geschichte der menschlichen Vergehungen durchaus nicht an Beispielen fehlt, daß rachsüchtige Seelen sich oft den größten Opfern und Beschwerden unterziehen,

um ihre Begierde zu befriedigen[855]), so scheint es doch nicht recht psychologisch, daß ein Mensch nur aus Rachsucht prinzipiell jedem (wirklichen oder vermeintlichen) Beleidiger seiner Ehre die nämliche, ja oft noch größere[856]) Möglichkeit des Sieges und Aussicht auf Tötung oder Verwundung des Gegners gibt als sich selbst. Nicht Rachsucht ist „der wahre, wenn auch vielleicht unbewußte Grund der Herausforderung", sondern entweder rein gesellschaftliche Rücksichten oder die tatsächlich vorhandene, wenn auch objektiv unrichtige Überzeugung, die „Ehre" sei in dem betreffenden Falle befleckt und könne durch kein anderes Mittel als durch Zweikampf wieder reingewaschen werden[857]).

§ 25. Übelwollen, Verwünschung usw.

Wir sagten, „der Haß der Feindschaft", nämlich der gegen die Person des Feindes gerichtete Haß, sei immer mit dem Wohlgefallen an dem Übel des Nächsten als solchem verbunden, d. h. insofern es ein Übel ist und bewirkt, daß es ihm schlecht geht. Aus dieser Gesinnung des Hasses geht hervor der Wunsch, es möge dem andern schlecht ergehen (inimico male velle), der Neid als das Unbehagen über sein Wohlergehen und die Schadenfreude, das Wohlbehagen über ein ihm zugestoßenes Übel. Die Schadenfreude wird schon in der Moral des Alten Bundes scharf bekämpft[858]).

Positiv verpflichtet das Liebesgebot strenge, jedem, auch dem Feinde, Bewahrung vor allem Übel und all das Gute zu wünschen, das ihm zu seinem zeitlichen und ewigen Heile nötig ist[859]).

Doch entspringt nicht jeder Wunsch, dem Nächsten (Feinde) möge Übles widerfahren, gerade dem Hasse gegen seine Person. Man kann bisweilen aus vernünftigen Gründen dem Nächsten, damit er in sich gehe und sich bessere, ein (zeitliches) Übel wünschen; ebenso kann der Wunsch gerechtfertigt sein, Gott möge einen gemeingefährlichen Menschen durch Heimsuchungen demütigen oder sogar aus diesem Leben abberufen, damit er andere nicht mehr schädigen könne. Auch ist es keine Verletzung der Liebe, sich über eine Strafe, die den Sünder getroffen, oder über die Vereitlung seiner schlimmen Pläne, die durch sein Unglück veranlaßt wurde, zu freuen, vorausgesetzt, daß man kein Wohlgefallen an dem Übel des Nächsten als solchem hat, sondern dieses nur als das nötige Mittel zu höheren Gütern für sich selbst oder die Gesellschaft wünscht[860]). Immerhin liegt aber bei der Schwachheit der Menschen die Gefahr einer die Liebe mehr oder weniger verletzenden Gesinnung sehr nahe; darum sind solche Wünsche und solche Schadenfreude nach dem hl. Thomas[861]) nur den in sittlicher Vollkommenheit weit Fortgeschrittenen etwa gestattet. Unter diesen Bedingungen sei auch der Fluch und die Verwünschung, die, wenn aus „Haß der Feindschaft" hervorgehend, schwere Verletzungen der Liebe des Wohlwollens bedeuten, sittlich erlaubt. — Immer aber sei es Sünde, dem andern das ewige Unglück,

die Verdammung, oder überhaupt ein geistiges Übel zu wünschen oder sich darüber zu freuen, oder ein geistiges Gut, das von allen oder mehreren zugleich besessen werden kann, zu mißgönnen, es sei denn, daß solche Gefühle im Triumphe Gottes über den Sünder ihren Grund haben; denn die Gottesliebe gehe der Nächstenliebe vor. Ebenso ist es sündhaft, dem Nächsten ein Übel zu wünschen nur wegen der daraus für sich oder dritte zu erhoffenden Vorteile[862]).

Über die Fluchgebete und Verwünschungen in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes wurde schon oben, § 22, gesprochen. Die viel beanstandete Stelle Apg. 8, 20 enthält nicht „einen wirklichen Fluch“[863]), wenigstens nicht einen unbedingten, sondern nur, wie aus V. 22 klar hervorgeht, die Androhung eines solchen, weil und wenn diese Verstocktheit in dem Herzen des Sünders bleibt. Petrus möchte sogar den Vollzug der angedrohten Strafe durch die Bekehrung des Sünders abgewendet wissen, was aber nach V. 23 ausgeschlossen erscheint. Das gleiche gilt vom 2 Tim. 4, 14: „Alexander, der Schmied, hat mir viel Böses zugefügt; der Herr wird ihm vergelten (ἀποδώσει, nicht nach der Lesart vieler Väter ἀποδῴη, lat. reddet) nach seinen Werken.“ Das Beispiel des hl. Petrus in Apg. 8, 20 muß auch bestimmend für die Kirche sein, die Sünder nicht zu bestrafen und die faulen Glieder nicht abzuschneiden[864]), ohne gleichzeitig das Heil des Gestraften zu suchen. — Daß aber für solche berechtigte und fromme Wünsche Ausdrücke gewählt sind, die die Hoffnung verraten, es möge dem Sünder und Feinde übel ergehen, darf nicht befremden, da ja nach dem gewöhnlichen Gange der Dinge[865]) dem Verfolgten nur dadurch geholfen wird, daß der Verfolger geschlagen und gedemütigt wird, und es daher erlaubt sein muß, Gott zu bitten, er möge nach der providentia ordinaria vorgehen, si vero intentio vindicantis feratur principaliter in aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, puta . . . saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest vindicatio esse licita[866]). Immerhin ist der Gebrauch solcher Verwünschungen u. dgl. bei reinen Privatfeindschaften durchaus zu mißraten. Ebenso hat schon Goepfert zu dem Satze Steinmüllers (86): „Unbußfertigen, verstockten Sündern zu fluchen, über sie die Rache Gottes herabzurufen, widerspricht nicht der Liebe“, mit Recht bemerkt: Dieser Satz „mag in der gegebenen Erklärung zwar in unbestimmter, allgemeiner Anwendung gelten; für die individuelle subjektive Auffassung ist er gefährlich“.

§ 26. Verträglichkeit und Versöhnlichkeit.

Friedfertigkeit, d. i. das unermüdliche Bestreben, dem Nächsten nie berechtigte Ursache zu Feindseligkeiten zu geben, sondern, „wenn es möglich ist (ohne gegen die größeren Pflichten der Wahrheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit zu verstoßen), mit allen Men-

schen Frieden zu haben“[867]), bildet das erste Gebot des Christentums für den gesellschaftlichen Verkehr; wer es erfüllt, wird zum beseligenden Lohn des erhabenen Namens eines „Gotteskindes“ gewürdigt werden[868]) Daher auch die stete Mahnung des Apostels zur Verträglichkeit nach dem Beispiele des Heilandes[869]): „Traget einer des andern Last[870]), und so werdet ihr das Gesetz Christi vollständig erfüllen.“[871]) Aus Liebe zu den Seelen machte sich der hl. Paulus selbst freiwillig „zum Sklaven aller“ und wurde „allen alles, um alle zu gewinnen“[872]). „Nicht durch Lügen,“ sagt der hl. Augustinus[873]), „sondern durch Mitleidtragen, nicht durch die List eines Heuchlers, sondern durch das Gefühl des Erbarmens ist Paulus allen alles geworden.“ — Beharrliche Geduld gegen den Nächsten bildet die erhabenste Form jeder echten Bruderliebe und besonders die unerläßliche Bedingung und einzige verlässige Stütze und Bürgschaft für die Beständigkeit der Feindesliebe. Sie allein vermag uns beständig vor falschem Argwohn gegen den Feind zu bewahren, sie allein lehrt uns, seine Fehler zu entschuldigen, den aufwallenden Unwillen in Saftmut und Demut zu bekämpfen, die ungerecht erlittenen Angriffe mit Ergebung zu ertragen; sie wird niemals an seiner Bekehrung und Besserung verzweifeln, sondern den Früchten unserer Liebe die nötige Zeit zum Wachstum und zur Reife geben.

Eine Form der Friedfertigkeit[874]) bildet gegenüber dem Feind die Bereitwilligkeit des Verzeihens und Sichaussöhnens. Wie unerbittlich streng und wie selbstverständlich diese Pflicht des Vergebens für den Christen ist, der weiß, wie sehr er selbst der Gnade und Vergebung Gottes bedarf[875]), wurde schon bei Besprechung der fünften Bitte des Vaterunsers gezeigt. Weniger selbstverständlich scheint zu sein, wem die Pflicht der Aussöhnung zukommt, ob nur dem Beleidiger oder auch dem Beleidigten. Fast allgemein herrscht die Ansicht, der Beleidigte dürfe ruhig warten, bis der andere zu ihm komme und ihn um Verzeihung bitte. So lehrt auch Gury[876]), Pflicht der Aussöhnung bestehe zunächst nur für den Beleidiger, bei gegenseitiger Beleidigung aber für den, welcher angefangen oder mehr beleidigt habe. Indes diese Auffassung von „Versöhnlichkeit“ ist mit wahrer Liebe schlecht vereinbar. Wer den Nächsten wirklich liebt und ihm gegenüber die Mahnung befolgen will, „soviel an ihm liegt, mit allen Menschen Frieden zu haben“ und den „Mitbruder, wenn er verloren, wieder zu gewinnen“[877]), wird sich nicht damit begnügen, zu warten, bis der andere die Hand zur Versöhnung reiche, sondern wenn es ohne Nachteil und große Beschwerde geschehen kann, selbst den ersten Schritt dazu tun, zum wenigsten alles aufbieten, dem anderen den Schritt zur Versöhnung möglichst leicht zu machen, um „dadurch den Bruder zu gewinnen“[878]). Wie schwer wird oft dem Beleidiger dieser erste Schritt! Wie groß ist die Möglichkeit, ja oft Wahrscheinlichkeit, daß der Beleidigte selbst un-

bewußt an dem Zerwürfnis mehr oder weniger Mitschuld trägt und das Goethesche Wort hier Geltung hat: „Wenn Männer sich entzweien, hält man billig den Klügsten für den Schuldigen!“[879])

So faßt auch das Evangelium die Pflicht des Vergebens auf. Gott wartete mit seiner Erbarmung nicht, bis die sündige Welt sich ihm wieder nahte; der gekreuzigte Heiland verzeiht ungebeten seinen Mördern; der barmherzige König schenkt seinem Knechte ungebeten[880]) die ganze Schuld; der Vater des verlorenen Sohnes wartet nicht, bis dieser kommt, sondern eilt, als der Sohn „noch weit entfernt war, von Mitleid gerührt, ihm entgegen“ und schließt ihn, noch ehe dieser etwas gesagt, an sein Herz[881]). Gott geht mit seiner zuvorkommenden Gnade allen unsern guten Werken voraus, wie der gute Hirte das ungehorsame irrende Schäflein sucht auf allen rauhen Pfaden, die es wandelt, und nicht ruht, bis es auf die Stimme des Herrn hört und sich ihm wieder hingibt[882]). Der Heiland befiehlt wörtlich: „Wenn du deine Gabe zum Altare bringst und du erinnerst dich daselbst, daß dein Bruder etwas gegen dich habe (ἔχει κατὰ σοῦ, nicht notwendig, daß du ihn beleidigt habest)[883]), so lasse deine Gabe vor dem Altare zurück und gehe hin und versöhne dich zuvor mit deinem Bruder und dann komme wieder und opfere deine Gabe.“

Die Aussöhnung geschehe womöglich nicht bloß stillschweigend im Herzen, sondern auch durch äußeren sichtbaren Akt; sie geschehe möglichst bald[884]); sie sei eine vollkommene, indem sie sich auf alle verübten Vergehen ohne Ausnahme erstreckt[885]), wie auch der König dem Knechte die ganze Schuld nachließ und Gott selbst dem Bußfertigen jede Sünde vergibt; sie geschehe jedesmal ohne jede numerische Beschränkung und wäre es 490mal im Tage, d. h. so oft, als der andere gar nicht wider uns sündigen kann[886]); sie sei eine Versöhnung und Verzeihung für immer, d. h. die Beteiligten haben die Pflicht, die Beleidigungen vollständig zu vergessen oder doch wenigstens sie vergessen und, wäre es möglich, als ungeschehen setzen zu wollen[887]); glücklicherweise nimmt ja auch die Mitwelt nicht so viele Notiz von unserer gefährdeten Reputation, als wir oft im Augenblicke der empfundenen Kränkung meinen möchten[888]). Daher fordert nicht nur die gesellschaftliche Klugheit, sondern auch die Feindesliebe, von erlittenen Beleidigungen weder vor noch nach der Aussöhnung ohne triftigen Grund zu sprechen, noch sonst etwas zu unternehmen, was das Andenken daran auffrischen könnte, und wäre das Bedürfnis, den erlittenen Schmerz anderen mitzuteilen, um dadurch selbst Trost und Erleichterung zu finden, noch so groß. „Durch diese ausführlichen Beschreibungen gewinnt man selbst eine nur zu klare Übersicht über die Leiden, die man ertragen muß, während ein Verschweigen derselben gewisse Eindrücke aus dem Gedächtnis verwischt oder wenigstens das Dunkel des Vergessens darüber gebreitet hätte! Das

innerliche Verzeihen wäre leichter geworden und die äußerliche Versöhnung wäre nicht einem neuen Hindernisse begegnet, nämlich der falschen Scham, welche die Eigenliebe, die sich unter dem Namen Würde verbirgt, immer empfindet, wenn sie diesen oder jenen Verdruß überwinden, diese oder jene Demütigung vergessen soll, die wir anderen im Vertrauen mitgeteilt haben.“[889])

Der Zweck der Aussöhnung ist auch hier die Ehre Gottes und der Gehorsam gegen sein Gebot, die Sorge für das Seelenheil des Beleidigers und das eigene, besonders aber auch die Beseitigung jedes Ärgernisses für andere. Die Vorschrift des Herrn, sogar das Opfer zu unterbrechen, um sich zuvor mit dem Nächsten auszusöhnen, ist daher nach Umständen buchstäblich zu befolgen[890]). Unversöhnlichkeit ist deshalb nirgends so verwerflich als unter Leuten, die auf Zusammensein oder regen gesellschaftlichen Verkehr unter sich angewiesen sind: innerhalb der Familie, gegen Nachbarn usw., auch in Seminarien, Klöstern u. dgl., ganz abgesehen von dem heiligen Zweck dieser Institute[891]).

Die eingehendere Beantwortung der Frage, inwieweit der Beleidigte sein Recht gegenüber dem Beleidiger betonen darf und soll, ist einer späteren Untersuchung vorbehalten. Doch widerspricht es natürlich der christlichen Feindesliebe auf keinen Fall, wenn der Beleidigte Mittel gebraucht, um den Beleidiger zur Einsicht und Anerkennung des Vergehens und zum Bezeugen von Reue[892]) und zu einem wenigstens symbolischen Ausdruck des Willens der Genugtuung zu bringen, und wäre es auch auf dem Wege des Rechts[893]); dies kann im Gegenteil strenge Pflicht werden sowohl gegen sich selbst wie gegen den Feind und die Gesellschaft. Auch Gott verzeiht nicht dem Menschen, dem die Absicht mangelt, seine Sünden zu bereuen und dafür genugzutun. Aber die Liebe zum Feinde, die versöhnliche Gesinnung zu ihm muß der beleidigte Mensch auf jeden Fall bewahren[894]), und die Genugtuung, die der Beleidigte fordert, darf niemals höher sein, als eine leidenschaftslose Rechtsanschauung verlangt. Sache der höheren Vollkommenheit, nicht der Pflicht scheint es zu sein, dem Beleidiger die Versöhnung anzubieten, obwohl man weiß, daß dieser nicht zur Genugtuung bereit ist. Welches von den verschiedenen Mitteln gebraucht werden darf, bezw. zum Schutze eigener und fremder Ehre und Wohlfahrt gebraucht werden muß, wird von der persönlichen Klugheit und dem sittlichen Takte bestimmt, die jeder wahren Liebe eigen sind. So wird die persönliche Begegnung mit dem Beleidiger besser unterlassen, wenn Gefahr besteht, daß daraus neue Zerwürfnisse hervorgehen.

Daß der Feind durch Vergebung und Aussöhnung zum Freunde werde, wie von verschiedenen Moralisten gefordert wird[895]), ist nicht notwendig und in den meisten Fällen auch nicht möglich, wenigstens nicht, wenn man mit Aristoteles[896]) unter „Freundschaft“ die

gegenseitige und gegenseitig gewußte wohlwollende Liebe zweier oder mehrerer bezeichnet. Es wäre freilich ein großer Triumph der Feindesliebe, ein solches Verhältnis zum ehemaligen Feinde zustande zu bringen. — Doch kann das Erweisen von Zeichen besonderer Freundschaft zur Pflicht werden, wenn vor erlittener Beleidigung Freundschaft mit dem Beleidigten bestand und die früheren intimen Beziehungen nach erlangter Genugtuung nicht ohne schweres Ärgernis unterlassen werden können[897]).

b) Liebe des Wohltuns gegen den Feind.

Mit der „Liebe des Wohlwollens" muß die des Wohltuns (amor effectivus, externus) notwendig verbunden sein[898]). Die positiven Pflichten der „Liebe des Wohltuns" gegen den Feind umfassen die Sorge für dessen gesamtes geistiges und leibliches Wohl. Die Regeln für die Feindesliebe sind hier die nämlichen wie für die Nächstenliebe überhaupt. Wir wollen daher aus ihnen nur diejenigen hervorheben, die für unser Thema von besonderer Bedeutung sind: Die Barmherzigkeit gegen den Feind, das Gebet für ihn, seine Belehrung und Zurechtweisung und die Pflicht, bezw. Vollkommenheit, aus Liebe zu ihm unter Umständen auf Eigentum oder Widerstand zu verzichten.

§ 27. Wohltätigkeit und Barmherzigkeit gegen den Feind.

Das Gebot der barmherzigen und wohltätigen Liebe, dessen Erfüllung die Zugehörigkeit zum Himmelreiche notwendig bedingt[899]), muß nach dem ausdrücklichen Befehle des Alten[900]) wie des Neuen Bundes dem Beispiele Gottes entsprechend auch auf den Feind ausgedehnt werden. „Tuet Gutes denen, die euch hassen . . . damit ihr Kinder eures Vaters seid, . . . der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen über Gerechte und Ungerechte."[901]) Besondere Beweise von Liebe sind daher dem Feinde immer (nur) dann zu erweisen, wenn sie jedem anderen Menschen in derselben Lage erwiesen werden müssen, also in leiblicher oder geistiger Not, aber auch dann, wenn durch ihre Unterlassung Ärgernis für andere entstehen könnte, oder wenn begründete Hoffnung besteht, dadurch den Feind zu bekehren[902]). Das letztere Moment ist auch der Sinn der Mahnung des Apostels, man solle „durch das Gute das Böse besiegen"[903]), und des so vielfach mißverstandenen Gebotes, „glühende Kohlen auf das Haupt des Feindes zu sammeln"[904]), d. h. ihn durch beständige Beweise unserer Liebe heilsam zu beschämen und so zu bessern. „Denn nichts treibt so sehr zur Liebe", sagt der hl. Augustinus[905]) „als die zuvorkommende Liebe, und überaus hart wäre das Herz, das weit entfernt, zuerst zu lieben, nicht einmal Liebe mit Gegenliebe erwiderte. Denn wenn wir schon bei schändlichen und schmutzigen Liebesverhältnissen

sehen, daß die, welche wieder geliebt zu werden wünschen, nichts Angelegentlicheres zu tun haben, als zu zeigen, daß sie es sogar als eine Forderung der Gerechtigkeit darzustellen suchen, wieder geliebt zu werden, wie viel mehr erst bei der wahren Liebe!“[906]) — Es ist derselbe Gedanke, der bei den Dichtern aller Zeiten (wie Seneca[907]), Sophokles[908]), Dante[909]) usw.) unzähligemale wiederkehrt, daß das menschliche Gemüt, auch das allerverdorbenste, für die Dauer den beständigen Beweisen von Liebe nicht kalt und feindlich gegenüberstehen kann. Auch nach Spinoza[910]) „wird der Haß durch Erwiderung des Hasses vermehrt, er kann hingegen durch Liebe ausgetilgt werden. Der Haß, der durch Liebe ganz überwunden wird, geht in Liebe über, und die Liebe ist dann größer, als wenn kein Haß vorangegangen wäre.“[911]) — So erklärt sich auch der scheinbar paradox klingende Makarismus, wonach nicht die Gewalttätigen, sondern die Sanftmütigen und Nachgiebigen die Herrschaft über die anderen erhalten werden. Nicht durch Waffengewalt, sondern durch sanftmütiges ergebenes Erdulden hat das Christentum den Sieg über die antike Welt errungen; nicht Wunden der Feinde, durch physische Gewalt geschlagen, sondern das Blut der eigenen Martyrer war nach Tertullians Ausdruck der Same der Christen.

Der aus Spr. 25, 22 entnommene Ausdruck „glühende Kohlen auf das Haupt des Feindes sammeln“ hat zu allen Zeiten die widersprechendsten Auslegungen gefunden. Viele Ausleger verstanden darunter, meist unter Berufung auf Ps. 193, 3. 4, wo von „versengenden Kohlen“ als Strafe Gottes für die tückischen Zungen die Rede ist, das göttliche Strafgericht, so Origenes[912]), Grotius, Wetstein, Koppe, Schott usw.[913]), besonders auch S. Chrysostomus[914]): „. . . Dies sagt der Apostel, um dem einen Furcht einzujagen und den andern bereitwilliger zu machen durch die Aussicht auf eine Genugtuung. Der Beleidigte nämlich, wenn er ein schwacher Mensch ist, sieht nicht so sehr auf seinen eigenen Gewinn als darauf, daß er an dem Beleidiger gerächt wird. Nichts ist so süß, als den Feind in der Strafe zu sehen. Was er hier begehrt, das gesteht ihm der Apostel zu . . .“ usw.[915]). Wie sehr eine solche Auslegung dem Wesen der heiligen Liebe widerstreitet, braucht wohl nicht lange bewiesen zu werden. Wäre das die Morallehre des Christentums, dann hätten allerdings die Ankläger der „Lohnsucht in der religiösen Moral“ recht mit der Behauptung, daß „die himmlische Selbstsucht der allerkahlste und nackteste Egoismus sei, noch viel selbstsüchtiger und unnobler als die gemeine irdische Selbstsucht“[916]).

Diese Auffassung des hl. Chrysostomus wird schon durch den ganzen Zusammenhang der Proverbien widerlegt; auch die Berufung auf den (Röm. 12, 19) vorausgehenden Vers: „Gebet Raum dem Zorngerichte (Gottes)!“ wäre falsch, denn damit wollte der

Apostel nicht sagen, man solle die Rache Gott förmlich übertragen (weil dieser sie sicherer und furchtbarer ausüben könnte), sondern nur, man solle die freie Entscheidung, ob der Feind gestraft werde oder nicht, Gott überlassen. Daher ist auch die Erklärung von Isidor Pelus.[917]) zurückzuweisen, der darunter das Schmerzgefühl[918]) versteht, das man empfinde, wenn man sich in eine Lage versetzt fühlt, wo man selbst des Mitleides des Feindes (er setzt also gegenseitige Feindschaft voraus) bedarf und von ihm Hilfe annehmen muß.

Der Ausdruck „glühende Kohlen" bedeutet vielmehr eine heilsame (als Mittel zum Zweck dienende) Zerknirschung und beschämende Reue des Feindes über die Beleidigung seines Wohltäters und als Folge ein Entflammen zum Feuer der Gegenliebe, das den Feind nicht brennt, sondern nur seinen Haß schmilzt und auflöst[919]). So gut jedoch dieser Versuch vielleicht gemeint ist und so groß sein Erfolg oft sein mag: in den meisten Fällen wird die wahre, selbstlose und demütige Liebe es vorziehen, den Feind über den Urheber der Wohltat möglichst in Unkenntnis zu lassen. Richtige Wohltätigkeit gegen den Feind zu üben, ist eine sehr schwere und daher sehr seltene Kunst, welche ein sehr zartes, schonungsvolles Gefühl und eine hohe Stufe in der Demut voraussetzt. Nur zu leicht schleichen sich bei dem Bestreben, „den Feind zu beschämen", eitle und hochmütige Gefühle ein, oder der Feind wird bei dem Anscheine, wir wollten ihm gegenüber nur selbstgefällige Großmut üben, noch mehr erbittert, sein Haß nicht geschmolzen, sondern nur noch mehr verhärtet[920]).

§ 28. Das Gebet für den Feind.

Das Gebet für den Feind als strenge Liebespflicht haben der Heiland und seine Apostel, über die Ethik des klassischen Altertums und der des Alten Bundes weit hinausgehend, in den klarsten Worten und durch eigenes Beispiel befohlen. „Betet für die, welche euch verfolgen und verleumden!"[921]) „Vergeltet nicht Böses mit Bösem, nicht Schmähworte mit Schmähworten, sondern im Gegenteil segnet, da ihr berufen seid, Segen zu ernten"; „segnet, die euch fluchen, segnet und fluchet nicht!"[922]) Demnach darf der Christ von den allgemeinen Gebeten, die er für alle Menschen[923]) zu verrichten pflegt, niemanden, auch nicht den Feind, ausschließen[924]), es sei denn, daß man durch übernatürliche Offenbarung belehrt werde, daß der Feind durch Unbußfertigkeit die Gnade Gottes verwirkt und darum das Gebet ihm nichts nützen könne[925]). Dagegen ist das besondere Gebet für den Feind nicht Pflicht, sondern nur Rat, soweit es nicht als notwendiges Hilfsmittel zur Unterdrückung aller egoistischen Begierden und zur Erlangung von Selbsttötung indirekt geboten erscheint[926]).

§ 29. Brüderliche Zurechtweisung des Feindes.

Die pflichtgemäße Liebe muß sich in besonderen Fällen als ein heiliges „Zürnen“[927]), als unerbittliche Strenge in Zurechtweisung und Bestrafung der Sünder äußern. „Die Gesinnung, welche mich ohne Belästigung meine Wege gehen läßt, ist sicher keine Liebe. Die Liebe muß oft lästig und zudringlich werden. Sie muß oft gewalttätig werden, wenn sie wirklich Leidenschaft für Wahrheit und Recht, aber auch wirkliche Liebe für die Person ist . . .“[928])

Nicht Liebe, sondern feiger, schwächlicher Egoismus oder sittliche Indifferenz überhaupt ist es, Unrecht geschehen zu lassen, obwohl man die Pflicht oder wenigstens die Macht hat, es zu verhindern, dem Nächsten Bequemlichkeit um jeden Preis verschaffen zu wollen, seinen Begierden und Gelüsten zu schmeicheln, sein Gewissen zu betäuben und ihn dadurch im Schlimmen zu stärken und zu befestigen. Nicht schweigen und um jeden Preis nachgeben, sondern tadeln und widerstehen, den vom Tode des Erstarrens Bedrohten mit rauher Hand aufrütteln, den jungen, krummen Baum geradebiegen und seine Auswüchse abschneiden[929]) ist Pflicht der Liebe und jeder wahren Pädagogik.

Die brüderliche Belehrung und Zurechtweisung stellt sich deshalb als notwendige Forderung der Feindesliebe dar, wenn wir den Feind in unmittelbarer Gefahr erblicken, sein Seelenheil zu verlieren, oder wenn dieser bereits ein Unrecht getan hat, von dessen Wiedergutmachung sein Seelenheil abhängt[930]). Sie hat nichts gemein mit der Kritiksucht, mit der Neigung zum „Richten“, d. i. Beurteilen und Verurteilen der Gesinnungen und Handlungen anderer in feindlicher Absicht, ohne sie oft nur zu kennen, oder dem Bestreben, den sittlichen Wert anderer im eigenen und im fremden Urteil herabzudrücken[931]). Die Pflicht der Zurechtweisung geht, wie schon Cicero[932]) und Seneca[933]) lehrten, aus der „Liebe der Freundschaft“ hervor. Wenn es die Liebespflicht ist, einen irrenden Wanderer zu belehren und auf den rechten Pfad zu führen, warum nicht noch viel mehr, wenn wir den Nächsten in Gefahr sehen, sein letztes Ziel, sein höchstes Gut zu verfehlen, besonders wenn sein Irrtum auch für andere schädlich oder gefährlich ist? „Wer einen Sünder von seinem Irrwege zurückführt“, sagt der hl. Jakobus[934]), „der wird dessen Seele vom Tode retten und eine Menge Sünden zudecken“; „wer aber die Zurechtweisung vernachlässigt“, setzt der hl. Augustinus hinzu, „der ist schlechter geworden wie jener, der gesündigt hat“[935]). Auch die menschliche Gesellschaft, die von der Moralität des einzelnen nicht unberührt bleiben kann, darf nach Umständen die Pflicht der Zurechtweisung des Feindes von uns fordern.

Die Zurechtweisung muß stets aus reiner Liebe für das Gute und für den Irrenden hervorgehen, ohne Hochmut und Selbstgefälligkeit und soll nur geschehen, wenn es sich um unzweifelhafte Fehler oder

sichere Gefahr für das Seelenheil des Feindes handelt, und nur, wenn einige Wahrscheinlichkeit für guten Erfolg besteht[936]). Deshalb ist auch nicht jeder zur Zurechtweisung geeignet und berufen[937]). Die Zurechtweisung geschehe nach dem Beispiele des göttlichen Heilandes[938]), in aller Geduld und Milde, Sanftmut und maßvoller Schonung[939]), wenn möglich auch, soweit nicht die Rücksicht auf das allgemeine Wohl das Gegenteil erfordert[940]), im geheimen, unter vier Augen[941]). Die vom Heiland[942]) empfohlene stufenweise Zurechtweisung erst im Geheimen, dann vor Zeugen, endlich vor der ganzen Gemeinde[943]) gilt nur in besonderen Fällen, besonders bei schweren Verfehlungen, die zugleich andern zum Anstoße gereichen.

§ 30. Feindesliebe und Rechtsstandpunkt.

Das Recht, bezw. die Pflicht, den Übeltäter zu bestrafen und seinen Übergriffen Widerstand entgegen zu setzen, scheint nach Annahme vieler mit dem Worte des Heilandes[944]), man solle dem uns auf die rechte Wange Schlagenden auch die andere reichen, dem Räuber des Kleides auch noch den Mantel lassen und mit dem, der uns eine Meile zu gehen zwingt, noch zwei weitere gehen, unvereinbar zu sein. Zu allen Zeiten gab es rigoristische Christen, die dieses Wort als eine in jedem Falle buchstäblich zu erfüllende Vorschrift auffaßten und darin ein prinzipielles Verbot jedes Widerstandes und der Rechtswahrung gegenüber dem Angreifer und Feind erblickten[945]), zu jeder Zeit gab es auch Gegner des Christentums, die die Lehre Christi so deuteten und daraus die Unerfüllbarkeit oder gar Unsittlichkeit der christlichen Moral zu beweisen suchten[946]). So hat in letzter Zeit Albr. Rau sich bemüht, in seinem Buche „Die Ethik Jesu“ die angebliche Unmoralität dieses konsequent durchgeführten Gebotes nachzuweisen. Das ganze Werk ist so unwissenschaftlich und oberflächlich geschrieben, dazu sein Ton oft so zynisch, daß es einer ernsten Widerlegung eigentlich nicht würdig ist; wenn wir trotzdem öfters darauf verweisen, so geschieht es nur, weil darin so ziemlich alle gegen das christliche Gebot der Feindesliebe jemals erhobenen Anklagen und Einwände, wenn auch denkbar kritiklos, zusammengetragen sind.

Zwar darin hat Rau recht: wenn Christus mit diesem Gebote wirklich jeden Widerstand und jede Rechtswahrung gegen Übeltäter bedingungslos verbieten wollte, so würde die konsequente Durchführung dieser Vorschrift „den Ruin aller Kultur, aller Sittlichkeit und Wohlanständigkeit zur Folge haben[947]).“ Ein prinzipielles Dulden und Geschehenlassen jedes Vergehens, ja sogar eine Belohnung desselben dadurch, daß man dem Unrechttuenden freiwillig noch mehr gibt als er fordert, heißt nicht nur das eigene Ehr- und Selbstgefühl mit Füßen treten[948]), sondern allen Lastern Freibriefe ausstellen, die Schurken und Verbrecher in ihren Schandtaten unterstützen und ihnen zur bedingungslosen Schreckensherrschaft über

alle Guten und Ehrlichen verhelfen. „Kurz der unsittlichste Zustand, welcher sich denken läßt, würde das Ergebnis sein", darin pflichten wir Rau[949]) bei, ohne jedoch den Herumschweifungen seiner Phantasie zu folgen, wenn er[950]) schreibt (wir zitieren diese Stelle nur, um eine Probe von dem guten Ton seines Buches zu geben): „Der moderne Christ, der so denkt und handelt, hätte demnach dem Diebe, der ihm Rock und Weste nimmt, auch noch das Hemd und die Hose abzuliefern. Er kann dann unbekleidet spazieren gehen, wenn ihm nicht die Polizei einen Anzug schenkt oder, was noch wahrscheinlicher sein dürfte, wenn diese ihn nicht aus Sittlichkeitsgründen hinter Schloß und Riegel setzt." „Nun so schlimm ist es innerhalb der christlichen Ära doch nur selten (!) geworden", fährt er an der ersten Stelle fort, „daran ist aber nicht das Christentum schuld, sondern der gesunde, natürliche Menschensinn und rechte Instinkt, der sich gegen das Gebot der Feindesliebe auflehnte und dagegen handelte."

Auch wir sagen: Die Sittlichkeit, speziell die Tugend der Gerechtigkeit (suum cuique dare im weitesten Sinne) fordert nicht nur, daß wir selbst uns jedes Übergriffes in die Rechtssphäre des Nächsten enthalten, sondern auch, daß wir den Rechtsverletzungen als solchen sogar dann, wenn sie nicht gegen uns selbst gerichtet sind, je nachdem wir im einzelnen Falle dazu geeignet und berufen sind, Widerstand entgegensetzen, zukünftigen Vergehungen durch Einflößen von Furcht vor Bestrafung vorbeugen und so nach unseren Kräften an der Aufrechterhaltung der Ordnung und des Rechtes beitragen[951]); wir setzen nur dabei voraus, daß Widerstand, ev. auch Bestrafung des Übeltäters das einzige oder wenigstens beste Mittel zur Wiederherstellung der verletzten sittlichen Ordnung und zur Verhütung zukünftiger Übergriffe bildet. Auf den Widerstand lediglich aus Schwachheit oder Feigheit verzichten, heißt eigene oder fremde Ehre und das Recht den Schlechten preisgeben und sie herausfordern, heißt an dem Zustandekommen des vorhin erwähnten Zustandes der Recht- und Sittenlosigkeit unbewußt mitarbeiten. Ja, man kann sogar, wenn man nach dem Vorgange des Alten Testamentes[952]), der Scholastik und vieler Moralisten (auch Cathrein) mit dem Worte „Rache" (vindicta) die notwendige Ahndung einer Rechtsverletzung zum Zwecke der Wahrung des Rechtsschutzes für die Zukunft versteht, von einem Recht, nach Umständen sogar einer Pflicht zur Rache sprechen, wobei freilich nicht an eine bloße Befriedigung der Rachgier zu denken ist[953]). Dazu gehört besonders das orientalische Institut der Blutrache, das keineswegs nur der wilden Rachsucht, sondern dem Rechts- und Sittlichkeitsbewußtsein seinen Ursprung verdankt und darum an sich nicht unbedingt als unsittlich zu verwerfen ist[954]).

Es gibt also, wenigstens in bestimmten Fällen, eine naturrechtliche Pflicht des Widerstandes und der Rechts-

wahrung; auch die christliche Moral konnte und wollte sie nicht beseitigen. Es scheint allerdings in den heiligen Büchern des Neuen Testamentes an einem ausdrücklichen Gebote hierüber zu fehlen, aber nicht, weil „die Moral des Neuen Testamentes und des alten Christentums für diese Tugend nicht recht Platz hat", wie Paulsen[955]) meint, sondern weil sie hier, um mit Schopenhauer zu reden, „die Arbeit bereits getan fände und zu spät käme". Jedenfalls, das wird jeder zugeben, ist ein ausdrückliches Gebot der Rechtswahrung für die Menschen, wie sie nun einmal sind, weniger notwendig als ein Gebot, unter Umständen auf Widerstand und Eigentum zugunsten des Angreifenden zu verzichten.

Wie wäre denkbar, daß Christus sein Gebot der Liebe so verstanden wissen wollte, daß seine Erfüllung nur durch Verletzung einer anderen Tugend, der der Gerechtigkeit, möglich wäre; wie wäre denkbar, daß er jeden Widerstand gegen den Bösen im Prinzip verwerfen wollte und so dem geschilderten Schreckenszustand Tür und Tor geöffnet habe! Hier bewährt sich eben der Satz, daß der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht[956]). Das Evangelium und besonders die Bergpredigt ist überhaupt nicht als Gesetzbuch erlassen worden, sondern enthält nur allgemeine sittliche Wahrheiten oder Ideen, aus denen erst die Regeln für das sittliche Verhalten (praecepta secunda) abgeleitet werden müssen[957]). Daß der Heiland und die Apostel niemals Widerstand und Rechtsstreit unbedingt verboten, ja nicht einmal unbedingt widerraten haben, lehrt sowohl der Hinweis auf den himmlischen Vater[958]), dessen Liebe zu den Menschen wohl vereinbar ist mit seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie besonders das Beispiel des Heilandes selbst[959]). Noch klarer zeigt das Verhalten des hl. Paulus gegen den Hohenpriester Ananias[960]) und besonders seine Appellation an den Kaiser, daß er keineswegs gesonnen war, jedes Unrecht ohne weiteres hinzunehmen.

Aber verbietet er nicht[961]), in Rechtsstreitigkeiten das Gericht anzurufen? „Warum leidet ihr nicht lieber Unrecht? Warum lasset ihr euch nicht lieber übervorteilen?" Doch nicht die Rechtsstreitigkeiten überhaupt verbietet Paulus, wenn er auch die vielen Rechtshändel der Korinther als einen Fehler (ἥττημα, nicht Sünde) rügt; er wendet sich nur gegen die schmähliche Unsitte, daß die „Heiligen", anstatt nach dem Beispiele der Juden die Rechtsstreitigkeiten unter sich selbst zu schlichten, diese vor die heidnischen Gerichte bringen. „Wagt es jemand von euch, der einen Handel mit einem andern hat, denselben bei den Ungerechten entscheiden zu lassen und nicht bei den Heiligen? Also ist denn kein Weiser unter euch, auch nicht einer, der zwischen seinen Brüdern Recht sprechen könnte?"[962]) Zudem war nach dem übereinstimmenden Zeugnisse des christlichen Altertums von diesen Gerichten nichts weniger als Recht und Ge-

rechtigkeit zu erwarten[963]). Nirgends jedoch hat Paulus die Rechtstreitigkeiten an sich verboten.

Ohne Zweifel liegt jedoch im Gebote des Heilandes die Aufforderung, wenigstens unter Umständen auf Widerstand und Rechtswahrung zu verzichten. Ist nun nach dem Vorausgehenden Verzicht auf das Recht wenigstens in bestimmten Fällen sittlich berechtigt oder nicht? Wiederholt wurde versucht, so von Rau[964]), besonders unter Berufung auf den Rechtsphilosophen Ihering (der Zweck im Rechte), die Wahrung des Rechtes unter allen Umständen als unbedingte, sozialethische Pflicht hinzustellen. Das Recht sei kein logischer, sondern ein Kraftbegriff. Recht werde erworben und erhalten durch Kampf; die Flucht in diesem Kampf sei Wegwerfung seiner moralischen Würde als Rechtsträger und zugleich Verletzung der Mitkämpfer, indem durch Aufgeben des Platzes dem Feind eine Lücke geöffnet werde usw.[965]). So sehr wir diesen Ausführungen, wenigstens für das konkrete, historisch gewordene oder werdende Recht, bis zu einem gewissen Grade beipflichten müssen[966]), so sehr bestreiten wir, daß aus diesem Rechtsbegriffe derartige Schlüsse gezogen werden können, wie es Rau tut, und zwar bestreiten wir dies nicht nur vom Standpunkte der Moral aus, sondern auch von dem der Jurisprudenz selbst. Beweis dafür ist das in allen Gesetzgebungen notwendig sich findende Begnadigungsrecht, das seinen Ursprung ebenso sehr streng juristischen wie ethischen (im engeren Sinne) Gründen verdankt.

Schon Aristoteles nannte die Gerechtigkeit eine in der Mitte liegende Tugend, die sich ebenso sehr von dem einen Extrem des „Zuviel" wie von dem des „Zuwenig" fernhalten müsse. Gerechtigkeit oder richtiger gesagt Rechtlichkeit kann also tatsächlich übertrieben werden, um dann in Unrecht umzuschlagen. „Summum ius, summa iniuria." Von dem toten, starren Buchstaben des Gesetzes läßt sich kein Jota rauben; es kann nach Umständen Pflicht des Richters sein, ein Urteil zu fällen, das zwar dem im Gesetzparagraphen enthaltenen Tatbestand entspricht, aber mit Rücksicht auf die Person des Angeklagten viel zu hart und deshalb ungerecht erscheint. Ebenso kann die Begnadigung als politisch notwendig erscheinen, wenn es der Vorteil des Landes oder einer größeren Gesamtheit erheischt[967]). Deshalb ist die Billigkeit (aequitas), d. i. eine Ausgleichung der durch das strikte Recht entstandenen Ungleichheit und Härte des Gesetzbuchstabens, ein wesentlicher Bestandteil der Gerechtigkeit; Gerechtigkeit ohne den sie läuternden Begriff der Billigkeit ist unmöglich[968]).

Der Moralist jedoch geht noch weiter und beweist, daß auch die Übung der bloßen Gerechtigkeit nicht der absolut höchste Zweck der menschlichen Tätigkeit sein darf, sondern daß über dem Gesetze, das die strikte Rechtspflicht bestimmt, und über der öffentlichen Meinung, welche Billigkeitspflichten aufstellt, als

höhere Instanz das christliche Sittlichkeitsgefühl steht, auf dem die Liebespflichten basiert sind[969]). Darum leitet sich das Begnadigungsrecht des Souveräns nicht bloß aus den angegebenen juristischen Gründen, sondern auch aus dem Moralgesetze ab, daß die Untertanen nicht nur durch strafende Strenge, sondern vorzugsweise durch nachgiebige, väterliche Güte und Liebe zu ihrem erhabenen Ziele zu leiten sind[970]).

Über die Berechtigung der Liebe, der „Menschlichkeit", braucht nach all dem Gesagten wohl nichts mehr bemerkt zu werden. Freilich, wer in der Liebe nichts anderes erblickt als „den fatalistischen Ausdruck einer organischen Funktion", wie Rau[971]), der tut besser, uns damit zu verschonen. Rau erklärt auch die Gnade für das „Demütigendste und Niederdrückendste für den natürlich empfindenden Menschen, denn sie verlegt den sittlichen Schwerpunkt, den jeder in sich tragen muß, in ein anderes Wesen, in das, was die Gnade spendet"[972]). — Wenn irgendwo, so ist hier der Ausspruch der hl. Theresia am Platze, daß Demut Wahrheit ist. Ein solch prinzipielles Verwerfen jeder Gnade und Nachsicht ist die Unmoral eines Shyllok[973]), der auf alle Versuche des Dogen, der Porzia usw., sein steinernes Herz zu rühren, eben nichts zu entgegnen weiß, als nur immer: „Ich stehe hier auf meinem Schein!" Von solcher Auffassung von „Sittlichkeit" ist auch nicht zu erwarten, daß sie für die gütige Aufnahme reumütiger Sünder Verständnis besitze, sondern daraus den Schluß ableitet, Jesus setze dadurch „den Sünder über den Gerechten"[974]). Ein solcher Rigorismus „verrät seine Abstammung aus ungöttlicher Selbstsucht, weil er durch seine Bedenken kundgibt, daß er den inneren Wert des Guten, der religiösen und sittlichen Pflichterfüllung nicht erfaßt und nicht als seinen eigentlichen Beweggrund zur Geltung gebracht hat. Denn sonst brauchte er nicht zu fürchten, daß die Rückkehr des verlorenen Sohnes das Lebensverdienst der Unschuldigen beeinträchtige. Die Unschuld, welche meint, sie hätte sich umsonst um Pflichterfüllung und Tugend bemüht, wenn auch die reumütigen Sünder Aufnahme finden, verrät, daß sie nichts weniger ist als Unschuld"[975]).

Nicht in allen Fällen also ist Rechtswahrung sittlich berechtigt, aber ebenso wenig in allen Fällen ist sie als unsittlich zu verwerfen. Denn ein kritikloses Generalisieren des Verhaltens, wie es für den einzelnen Fall paßt, wäre natürlich falsch; darin hat Rau[976]) recht. Aber während er diesen Denkfehler nach der einen Richtung hin Christus zum Vorwurfe macht, natürlich mit Unrecht, und an ihm tadelt, daß er das Verhalten, wie es einem „guten, liebevoll denkenden Menschen" gegenüber am Platze sei, verallgemeinert habe, weil er selbst ein „guter, gerecht gesinnter, mild- und liebevoll denkender Mensch" gewesen sei, begeht Rau selbst, nicht ohne unfreiwillige und unbewußte Selbstironie, in viel schlimmerem Maße

denselben Fehler nach der andern Richtung, indem er aus dem Benehmen, wie es „einem von Natur aus rohen Kraftmenschen gegenüber[977]) zu beobachten ist, ein allgemein zu befolgendes Gesetz ableitet.

Wann also ist Verzicht auf das Recht berechtigt bezw. ratsam oder gar geboten? — Paulsen[978]) zählt verschiedene Fälle auf, in denen Großmut und Vergebung der Vergeltung vorzuziehen seien. Verzeihung und Nachsicht sei um so mehr am Platze, je „dauernder" das Verhältnis sei, in dem wir zu dem fehlenden Teil stehen (also besonders gegenüber Familienmitgliedern, Verwandten, Mitbewohnern, Nachbarn usw.) und je mehr sich das Vergehen bloß gegen eine bestimmte Person, und je weniger es gegen Sitte und Rechtsordnung überhaupt sich richte; endlich je mehr wir durch sichere Zeichen von Reue zur Überzeugung gelangen, die Kränkung oder das Unrecht gehe weniger aus Schlechtigkeit als aus Übereilung oder Versehen hervor. Namentlich sei auf Widerstand und Rechtsstreit zu verzichten und Verzeihung zu gewähren, wenn dadurch Streit und Unfriede am wirksamsten beendet und das „Gefühl von Bedrohtheit" beseitigt werden könnte. Diese Gründe sind sicher anerkennenswert, eine hohe Stufe von Sittlichkeit verraten sie aber nicht, denn sie entspringen in erster Linie nicht der Nächstenliebe, sondern einem berechnenden Egoismus. Die christliche Moral weiß diese Frage besser zu beantworten. Widerstand ist fürs erste zu widerraten, wenn er nicht anders als mit Haß oder gar aus Haß geübt werden kann. In solchen Fällen, wo der Widerstand nicht anders als auf Kosten der Liebe möglich ist, ist die buchstäbliche Befolgung der Worte Jesu[979]) auch durch äußere Handlung dem von Haß und Rachgier begleiteten Widerstande vorzuziehen, wenn dieser auch nicht immer gerade unsittlich und unerlaubt ist[980]). Rache aber, die hauptsächlich aus Haß oder der Freude an dem Übel des Nächsten hervorgeht, ist unter keinen Umständen gut und erlaubt[981]).

Ohne Zweifel verlangt hier die christliche Moral einen sehr hohen Grad von Selbstlosigkeit und Selbstertötung, die bereit ist, eher den materiellen Besitz zu opfern und Unbilden und offenbares Unrecht geduldig zu ertragen, als Haß und Rachgier gegen den Nächsten aufkommen zu lassen. Diese Forderung des Heilandes geht von der Tatsache aus, daß starres Pochen auf Recht und Eigentum nur zu leicht zu Härte und Lieblosigkeit führt. Mit Recht belegt daher die Kirche rechthaberische und streitsüchtige Menschen mit der irregularitas ex defectu lenitatis.

„Widerstand ohne Haß", betont namentlich Garve[982]), „dies ist das Meisterstück in der Moral. Das ist eigentliche Liebe der Feinde. Denn wo kein Widerstand notwendig ist, da ist Feindschaft Einbildung oder Bosheit." Viele Moralisten hätten dadurch gefehlt, fährt er fort, daß sie „sich sozusagen in die Pflichten geteilt haben,

welche sie hätten vereinigen sollen; die einen haben allen Widerstand verboten, um dem Haß zu wehren, die andern haben den Haß erlaubt, um den Widerstand möglich zu machen."

Verzicht auf Eigentum und Widerstand ist überhaupt immer vorzuziehen, wenn ein höherer sittlicher Zweck dadurch erreicht oder ein größeres Übel (als die eigene Schädigung und Benachteiligung ist), wie große Verunehrung des göttlichen Namens, schweres Ärgernis oder Gefahr für das eigene Seelenheil oder das des Beleidigers oder das Wohl der Gesamtheit vermieden wird, oder zur Wahrung der Rechte Dritter, bes. wenn besondere Pflicht der Sorge für sie besteht[983]). Sobald begründete Hoffnung vorhanden ist, den Feind oder Beleidiger durch Nachgiebigkeit, durch „Anhäufen von glühenden Kohlen auf seinem Haupte" zu beschämen und zu bessern, ist dieses Verhalten, soweit nicht höhere Pflichten dadurch verletzt werden, an Stelle gewaltsamen Widerstandes und Rechtsstreites als das Bessere wenigstens zu empfehlen. Wir haben dieses „Zuvorkommen im Lieben", das „Besiegen des Bösen durch das Gute" bereits oben genügend erklärt. — Ein solches Verhalten stützt sich auf das Beispiel des Heilandes, der sich „wie ein Lamm zur Schlachtbank führen ließ, ohne seinen Mund aufzutun", nicht aus Unvermögen sich zu widersetzen, oder feiger Preisgabe des Rechtes, sondern zum Zwecke unserer Erlösung, zur Verherrlichung des Namens Gottes; ein solches Verhalten war die Waffe, womit das erste Christentum den Sieg über die antike Kulturwelt gewann; dieses Prinzip des ergebenen Erduldens von Schmach und Unbild um des christlichen Namens willen, ließ Tausende von Martyrern in Tod und Qualen gehen, eingedenk der beseligenden Verheißung, die der Herr an die Ertragung von Schmach und Unrecht um seinetwillen geknüpft hat[984]).

Die allgemeine, abstrakte Fassung der neutestamentlichen Lehre über Nichtwiderstand wird dadurch nicht aufgehoben, daß wir den Verzicht auf Rechtsschutz nur unter bestimmten Verhältnissen als sittlich berechtigt erkennen müssen. Denn ohne Zweifel enthalten diese Stellen des Evangeliums für uns, soweit es die Gesinnung des Herzens, die Opferwilligkeit[985]), um der Liebe willen alles geduldig über uns ergehen zu lassen, betrifft, ein verpflichtendes Gebot. Der Christ ist verpflichtet, ausnahmslos immer bereit zu sein (soweit dies immer Sache des Willens sein kann), nicht nur das Unrecht des Feindes unerwidert zu lassen, sondern noch größeres Unrecht oder schlimmere Kränkung als er bereits erlitten, nach dem Vorbilde seines Erlösers und gestärkt durch dessen Gnade geduldig zu ertragen und so das Maß des Bösen durch ein höheres Maß des Guten, der Liebe und der Verzeihung zu überbieten. „Vermöchte das Gebot wirklich durchzudringen in seiner Reinheit und Erhabenheit sich auszugestalten, dann wäre die Gesellschaft geborgen, die sittliche Ordnung, wie sie sein sollte[986]). So aber, für

das konkrete Leben, für den Menschen, wie er ist, ermäßigt es sich, unbeschadet des Grundgedankens, in der praktischen Ausführung, bestimmt sich durch eine höhere Rücksicht, die Rücksicht auf das große Ganze“[987]). Der Christ hat also bezüglich des äußeren Verhaltens zu prüfen, auf welche Weise der beabsichtigte Zweck — Wahrung der Ehre Gottes und des christlichen Namens oder Rücksicht auf das eigene Seelenheil und das des Nächsten und das Wohl der Gesamtheit — besser und bestimmter erreicht wird. Kann er begründete Hoffnung haben, diese Absicht sicherer durch Nachgiebigkeit und verzeihende Liebe zu erreichen, so ist dies vorzuziehen; verspricht dagegen Widerstand und Vergeltung des Erlittenen mehr Erfolg in Erreichung des genannten Zweckes, so stellt sich die Wahrung des Rechtes aus Rücksicht auf uns selbst und andere, nicht zuletzt den Feind, und zum Schutze der öffentlichen Sitten und Ordnung als empfehlenswerter dar. Die innere Gesinnung, die für die Moralität maßgebend ist, die Liebe zum Gegner, muß aber in jedem Falle unberührt bleiben, wie auch die Liebe eines Vaters nicht aufgehoben wird, wenn er Veranlassung findet, seinen Sohn zu strafen. Hier gilt das Wort des heiligen Augustinus[988]): „Liebe und tue, was du willst. Schweigst du, so schweige aus Liebe; redest du, so rede aus Liebe; weisest du zurecht, so weise aus Liebe zurecht; verschonest du, so verschone aus Liebe.“ In omnibus caritas! „Die Liebe hört nie auf“[989]). „Die Feindesliebe ist strenge Pflicht als Gesinnung, die uns beseelen muß, die tatsächliche Bewährung aber ist eine hohe Tugend, eine so hohe, wie die des tatsächlichen Leidens in Verfolgung um Christi willen; denn dieses und jenes beruht auf einer gleich heroischen Selbstüberwindung, welche mit Recht die Verheißung eines großen Lohnes hat. Die Ausübung der Feindesliebe wird nicht jedermann und nicht tagtäglich zuteil, sie ist im gewöhnlichen Leben wohl ebenso selten als die des Leidens wegen seines christlichen Bekenntnisses; und wenn ihr die Bewunderung von seite der Menschen nicht versagt wird, um so weniger dann gewiß die große Lohnvergeltung durch Gott.“[990]) Die Tugend der Liebe wird auch bei der größten Kränkung und beim bittersten Unrecht nicht geringer, sondern im Gegenteil nur stärker, gleichwie ein großes Feuer durch den Sturm nicht ausgelöscht, sondern erst recht angefacht wird.

Die Unterscheidung zwischen Gesinnung und äußerer Handlung, die aus der Unterscheidung zwischen dem Geist und dem Buchstaben des Gesetzes notwendig hervorgeht, muß zwar jedem denkenden Verstand einleuchten: Rau jedoch (der diese Lösung der Frage bei Luthardt gefunden), erklärt, „ein streng logischer Kopf kann sich mit derselben unmöglich befreunden.“[991]) Rau wiederholt dabei die Unwahrheit, der einem Rechtsstaate angehörige Bürger müsse unter allen Umständen auf Strafe dringen,

und fährt dann fort: „Gebote, nach welchen weder gehandelt noch geurteilt wird, können nur schaden; sie binden denen, welche ein Gewissen haben, die Hände, und überantworten sie widerstandsunfähig jenen, welche gewissenlos sind . . . Man besteht im Christentum um so hartnäckiger auf der guten Gesinnung, je weniger die Handlung dieser Gesinnung entspricht[992]). Ganz recht, antworten wir mit Luther II. (wie sich Feuerbach selbst nennt), dem großen exemplarischen Denker, welcher die halbe Tat Luthers zu einer ganzen gemacht, die Ideen der Reformation zu Ende gedacht hat . . ., als Christ lasse ich mir meinen Mantel stehlen, aber als Bürger verlange ich ihn wieder zurück.“[993])

Solcher Rechtlichkeitsfanatismus mag ja bei Beurteilung von Strafgesetzbuchparagraphen, wo nur auf äußere Handlung zu sehen ist, am Platze sein, doch nicht bei Bewertung einer Ethik. Denn die Moralität jeder Handlung wird doch vom inneren Willensakt bestimmt; die äußere Tat an sich beeinflußt den sittlichen Wert oder Unwert nur akzidentiell. Der Wille kann freilich die Ertragung von Unrecht nicht ernstlich wollen, ohne es bei gegebener Gelegenheit auch wirklich zu ertragen — so lange eben nicht höhere Pflichten (denn die Gerechtigkeitspflichten gehen denen der Nächstenliebe im allgemeinen vor) dadurch verletzt werden. Denn auch die Vergeltung und Bestrafung darf ihren Zweck nicht durchaus in sich selbst haben, wie Rau meint (die Strafrechtstheorie, die lehrt, die Bestrafung und Vergeltung sei nur um ihrer selbst willen da, steht auf geringer sittlicher Höhe), sondern ist nur als eine andere Form und Äußerung der gleichen liebevollen Gesinnung sittlich berechtigt. Das Mittel der Bestrafung und Vergeltung ist an sich, abstrahiert von dem Zwecke des Handelnden, ebenso sittlich indifferent, wie das Verabreichen einer bitteren Arznei oder das Brennen und Schneiden, das die Ärzte zum Wohle ihrer Kranken für notwendig und heilsam halten, oder die Züchtigung, die der Vater an dem Sohne, den er liebt, vornimmt. Die (ethische) Unmöglichkeit, die neutestamentliche Aufforderung zum Nichtwiderstande unter Umständen mit Rücksicht auf höhere Ziele und Zwecke auch durch äußere Handlung anzuführen, beeinträchtigt aber den sittlichen Wert des Willensaktes nicht. Wer freilich a priori von der Voraussetzung ausgeht, das Christentum müsse vom Menschen Widermenschliches und Widernatürliches verlangen, weil „diese Prinzipien nach christlicher Auffassung den Menschen wegen ihrer Widernatürlichkeit zum Heile führen, ihn von dem Fluche der Sünde erlösen“[994]) wird für die Berechtigung und Herrlichkeit des erhabensten aller christlichen Gebote nie zu überzeugen sein.

§ 31. Feindesliebe als Pflicht und Rat.

Damit sind wir bereits der Untersuchung nahegerückt, wieviel an der Vorschrift der Feindesliebe unter den Begriff einer strengen

Verpflichtung fällt und inwieweit es sich nur als Rat darstellt. Bekanntlich enthält die christliche Moral zur Erreichung der sittlichen Vollkommenheit nicht nur allgemein verpflichtende Gebote, sondern auch Lehren und Weisheitsregeln, Ratschläge und Fingerzeige, deren Anwendung nicht für alle notwendig und verbindlich, sondern, soweit nicht eine besondere Berufspflicht besteht, der freien Wahl und Übung des einzelnen überlassen ist[995]). „Zwar sind alle Menschen ohne Ausnahme verpflichtet, nach der christlichen Vollkommenheit zu streben, aber es sind nicht auch alle berufen, die christliche Vollkommenheit in derselben Weise und mit den gleichen Mitteln anzustreben. Die sog. evangelischen Räte sind nicht die Vollkommenheit selbst, sondern nur sicherere und wirksamere Mittel derselben (instrumenta perfectionis), indem durch sie das in besonderer Weise hinweggeräumt wird, was der Liebe Gottes und des Nächsten hindernd in den Weg tritt.“[996]) So evident und unantastbar die Lehre ist, daß es im Evangelium solche Räte gebe[997]), ebenso strittig war allezeit, was alles unter den Begriff eines über die strenge Gesetzesforderung hinausgehenden Rates und Ideales falle. Auch die Untersuchung, wieviel von der Vorschrift der Feindesliebe und des Verzichtes auf Widerstand und Vergeltung strikte geboten und was nur geraten und geboten erscheine, hat die Moralisten in gegnerische Lager geschieden[998]). Es ist ebenso falsch, mit den Probabilisten, wie Berruyer, in allen diesen Schriftstellen nur bloße Ratschläge zu erblicken, wie mit den Rigoristen, bes. Patuzzi[999]), sie als lauter verpflichtende Moralgebote zu erklären. Richtig ist vielmehr: Die Erstrebung des vollkommenen Ideales der Feindesliebe ist für alle Menschen streng verpflichtendes Gebot. Abgesehen davon, daß schon das natürliche Sittengesetz gebietet, den Feind wegen Gott zu lieben, und auch der Gottessohn dieses Gebot nie hätte aufheben oder in einen bloßen Rat verwandeln können, geht der verpflichtende Charakter dieser Vorschrift aus ihrer ganzen Form („Ich aber sage euch: liebet eure Feinde!“) und aus dem Hinweise auf die unzureichende Moralpraxis der Heiden und Zöllner ganz klar und unzweideutig hervor. Zudem weist gerade bei den wichtigsten besonderen Formen und Äußerungen der Feindesliebe, wie Versöhnlichkeit, Unterstützung des Feindes in leiblicher und geistiger Not usw., der ganze Wortlaut im Munde des Heilandes und der Zusammenhang mit seinen übrigen Worten deutlich auf strenge Verpflichtung hin. Ebenso sind alle offenbaren Verstöße gegen die Liebe, Lieblosigkeit, Haß, Rachgier, unversöhnliche Gesinnung usw. für alle Menschen unerlaubt, weil unsittlich. Dagegen kann die Frage, ob der einzelne das Ideal der Feindesliebe z. B. besser durch Wahrung seines Rechtsstandpunktes oder durch Verzicht darauf erstreben soll und kann, nicht mit einer allgemeinen Regel beantwortet werden; dies richtet sich nicht nur nach dem einzelnen gegebenen Fall, sondern auch nach den sittlichen Fähig-

keiten und Lebensaufgaben des einzelnen Menschen; denn auch das Ideal der Feindesliebe ist so wenig wie das sittliche Ideal im allgemeinen ein mit einem Male gegebenes, sondern so individuell, als die Anlagen des einzelnen sind, und die Lebensaufgaben, die ihm innerhalb des Reiches Christi gestellt sind[1000]). Nur im allgemeinen kann mit dem hl. Thomas von Aquin gesagt werden, daß das Erweisen von besonderen Liebeszeichen gegen den Feind, wie man es sonst nur Verwandten und Freunden erweist, und ein besonders hoher Grad im „Zuvorkommen im Lieben" nach dem Beispiele des Heilandes, unter Rat und höchstmöglicher Vollkommenheit fällt und daher auch besonderen Lohn begründet. Auch das (äußerliche) Anbieten der Versöhnung, ohne daß sich der Beleidiger zur Genugtuung bereit erklärt, und die Erlassung derselben (wobei die Rechte dritter nicht beeinträchtigt werden dürfen, s. § 30) gilt nach Meinung der meisten Theologen nicht als Sache der Pflicht, sondern der höheren Vollkommenheit.

Die schon seit dem christlichen Altertum gemachte Unterscheidung zwischen dem in der Lehre von der Feindesliebe streng Gebotenem und dem nur Geratenem veranlaßt Luthardt zu der Behauptung, die katholische Sittenlehre habe bis zum Ausgange des Mittelalters Feindesliebe nur als evangelischen Rat gekannt; erst seit Luther sei die Feindesliebe als Pflicht gelehrt worden. — Nun natürlich! Zum „Beweise" seiner Behauptung beruft sich Luthardt u. a.[1001]) auf den hl. Thomas, de perfectione vitae spiritualis. Aber hier heißt es wörtlich: „. . . Sic igitur et hic dicendum est, quod de necessitate praecepti est, ut a communitate dilectionis, qua quis proximos tenetur diligere, inimicum non excludat, nec aliquid contrarium hujus dilectionis in corde suo recipiat. Sed quod actu feratur mens hominis in dilectionem inimici, etiam cum non adest neccessitas, pertinet ad perfectionem consilii. In casu enim alicuius necessitatis etiam in speciali actu inimicos diligere et eis benefacere tenemur ex necessitate praecepti, puta si fame morerentur, vel in alio hujusmodi articulo essent. Extra hos autem necessitatis articulos inimicis specialem affectum et effectum impendere ex necessitate praecepti non tenemur cum nec etiam teneamur ex necessitate praecepti haec in omnibus exhibere . . ." — Der hl. Thomas sagt also hier ausdrücklich, daß wir „ex necessitate praecepti" verpflichtet sind, dem Feinde so viel Liebe zuzuwenden wie jedem andern Menschen, nur die Erweisung von besonderen (!) Liebeswerken, wie sie dem Feinde so wenig zukommen wie dem „Nächsten" überhaupt, falle in das Gebiet der „Vollkommenheit". Noch deutlicher drückt sich S. Thomas in seinem Kommentar zu Röm. 12 aus[1002]). Luthardt „spottet seiner selbst und weiß nicht wie!" Auch auf Augustinus kann sich Luthardt (l. c.) nur mit Unrecht berufen. Dieser Heilige erklärt vielmehr wiederholt ausdrücklich, Feindesliebe sei Pflicht, nicht nur Rat, wie etwa

Jungfräulichkeit oder Enthaltung von Wein und Fleisch[1003]). Ja Luthardt kann sich für seine Behauptung nicht einmal auf die von ihm[1004]) angeführte, für sich allein betrachtet allerdings mißverständliche Stelle bei Ambrosius berufen, wo dieser hl. Kirchenlehrer nach dem Vorgange der Stoa[1005]) mittlere (media; dies sind die praecepta) und vollkommene (perfecta; dies sind die consilia evangelica) Pflichten unterscheidet, und bei Besprechung dieser (wegen Mtth. 5, 48) auch die Feindesliebe nennt[1006]); denn wie strenge gerade Ambrosius in diesem Punkte dachte, ergibt sich u. a. daraus, daß er sogar die gerechte Notwehr gegen angreifende Räuber ausdrücklich verwirft — Luthardt selbst führt die Stelle wörtlich an[1007]) — und nur das ausdrückliche, über das bloße geduldige und stillschweigende Ertragen erlittener Beleidigungen noch hinausgehende Segnen des uns Schmähenden ein Zeichen der Vollkommenheit nennt[1008]). Übrigens finden sich bei den Theologen sowohl des christlichen Altertums wie besonders der scholastischen Periode Stellen genug, die alle ausdrücklich die Pflicht der Feindesliebe betonen, um Luthardts oben angeführte Behauptung völlig Lügen zu strafen[1009]).

Fünfter (Schluß-) Teil.

Erfüllbarkeit und Vollkommenheit der Feindesliebe.

§ 32. Schwierigkeit der Erfüllung der Feindesliebe.

Erst jetzt, nachdem wir die Verpflichtung zur Feindesliebe in ihrem vollen Umfange kennen gelernt, können wir zur Untersuchung der Möglichkeit ihrer vollen Erfüllung schreiten.

Ohne Zweifel ist vollkommene Erfüllung des Gebotes der Feindesliebe, zumal für den unabgetöteten Menschen, mit den größten Schwierigkeiten verbunden. Schon Chilon soll[1010]) auf die Frage, was schwer sei, geantwortet haben: *ἀδικούμενον δύνασθαι φέρειν*. Der göttliche Heiland, der die Schwierigkeit dieses Gebotes kannte, ließ seinem Befehle, den Feind zu lieben, den größten Beweggrund zu Hilfe kommen: „damit ihr Kinder eures Vaters seid". Seinen Aposteln scheint die Aufforderung, jedesmal ohne Ausnahme zu verzeihen, eine zu große Zumutung für die menschlichen Kräfte und sie bitten daher den Herrn: „Mehre uns den Glauben!"[1011]) Die hl. Kirchenväter betonen fast insgesamt die Schwierigkeit dieses Gebotes[1012]). Der Catechismus Romanus[1013]) nennt die „ulciscendi libido hominum mentibus fere insita" und bezeugt, daß „der durch die Sünde verdorbenen Natur des Menschen nichts so beschwerlich falle, als dem Beleidiger zu vergeben". Die Dichtkunst fast aller Völker wird nicht müde, neben der Schönheit und Erhabenheit der Feindesliebe auch die Schwierigkeit ihrer Erfüllung zu betonen; so zeigt uns der Dichter von „Dreizehnlinden" in den Betrachtungen des Elmar, wie schwer auf dem Standpunkte der gefallenen Natur diese heroische Tugend zu erkennen und vollends zu üben ist, aber auch, ist sie einmal erkannt, die Überzeugung verschafft, daß durch Übung dieser Tugend das Christentum an sittlichem Gehalte die anderen Religionen übertrifft[1014]).

Doch was kann die Schwierigkeit der Befolgung des christlichen Liebesgebotes, die natürlich ebensowenig als dessen häufige Übertretung gegen die Existenz dieses Gebotes zeugt, nachdrücklicher veranschaulichen als die Tatsache, daß der Apostel es für möglich hält, nicht nur das höchste Maß von Sprachengabe, Prophezeiung,

Weisheit, Wissenschaft und wunderwirkendem Glauben zu besitzen, sondern auch alle seine Gabe zur Speisung der Armen auszuteilen und seinen Leib zum Verbrennen hinzugeben, ohne Liebe zu haben[1015])?

Die aus der großen Schwierigkeit der Feindesliebe entspringende Seltenheit ihrer Ausübung wird sich freilich moralstatistisch nie feststellen lassen, weil sich ja die meisten und gerade die edelsten Akte der Feindesliebe der öffentlichen Kontrolle entziehen; man braucht aber nicht sehr pessimistisch zu urteilen und darf die bitteren Klagen sowohl der vornehmsten unter den Heiden[1016]) wie die vieler Kirchenväter und Lehrer[1017]) über Mangel an wahrer Nächsten- und vorzüglich an Feindesliebe, man darf besonders auch die bitteren Vorwürfe der christlichen Moralprediger aller Zeiten[1018]) als zu schwarzseherisch ablehnen, um dennoch dem Worte Hiltys wenigstens teilweise recht geben zu müssen: „Noch schlimmer (als die große Meinungsverschiedenheit der Menschen über Art und Ursprung der Sittengebote) ist es, daß ein Teil der vorhandenen Sittlichkeitsgebote zwar einen unbezweifelt theoretischen Respekt genießt, faktisch aber gar nicht als absolut verpflichtend angesehen wird . . . Für die Seligpreisungen der Bergpredigt haben die allerwenigsten Christen ein überzeugtes Verständnis, und einiges andere, was dort positiv vorgeschrieben ist, verbietet heute ganz ruhig die allgemeine Anschauung (vgl. z. B. Matth. 5, 39. 42. 44. Röm. 12, 16—21) = das Gebot der Feindesliebe[1019]).

Der Grund für die allgemein beklagte Schwierigkeit dieses Gebotes liegt darin, daß kein anderes so in das Selbstinteresse einschneidet und daher zu seiner vollständigen Erfüllung die Beseitigung so vieler unsittlicher Hindernisse, Folgen der Erbsünde, kein anderes eine solche Umwandlung des ganzen Menschen verlangt[1020]). Gegen nichts empört sich unser ganzes Innere, sträubt sich die durch die Erbsünde verderbte Natur so sehr als gegen die Zumutung, auch dem Beleidiger Liebe zuzuwenden; nichts vermag das Wort des Heilandes, sein Joch sei süß und seine Bürde leicht[1021]) scheinbar so sehr zu widerlegen, wie dieses Gebot.

Feindesliebe bedarf noch weit mehr als jede andere Liebe eines ganz außerordentlichen Grades von Selbstverleugnung und Selbstaufopferung. Ohne näher auf den Vergleich einzugehen, welchen viele Kirchenväter und Lehrer zwischen der Feindesliebe und einer ganz natürlichen Liebe, wie sie auch die Bären, Löwen usw. haben, aufstellen[1022]), müssen wir sagen: jede andere Art der Nächstenliebe, sogar die Mutterliebe, läßt sich mehr oder weniger, vielleicht ohne daß der Liebende sich dessen deutlich bewußt ist, von egoistischen Rücksichten, von Instinkt und Leidenschaft, Mitgefühl, Dankbarkeit, Banden des Bluts usw. leiten. Vollständig frei von jedem instinktiven und egoistischem Beiwerke — und nur Ausfluß des reinen Willens, soweit dies alles überhaupt möglich ist, ist wohl nur die Feindesliebe;

sie ist daher das vorzüglichste Kennzeichen wahrer Liebe, sie kann mehr als jede andere Form der Menschenliebe sittliches Verdienst beanspruchen. Wessen Liebe sich nicht auch auf den Feind trotz aller seiner Unliebenswürdigkeiten und Fehler erstreckt, der rühme sich seiner Liebe nicht; sie ist nicht mehr als besserer Egoismus. „Daß ich meinen Nächsten lieben", sagt Jacopone, „weiß ich nur, wenn ich ihn nach stattgehabter Beleidigung nicht weniger liebe als zuvor. Denn wenn ich ihn dann weniger liebte, so würde ich dadurch beweisen, daß ich vorher nicht ihn, sondern mich geliebt habe." Ähnlich drückt sich die hl. Angela Folia aus; es sei das sicherste (wir dürfen sogar sagen, das einzige) Zeichen für wahre Nächstenliebe, auch den Beleidiger und Feind zu lieben. Liebe zu denen, die uns lieben, begründet kein Verdienst; denn Liebe erzeugt in der Regel von selbst Gegenliebe[1023]). Der göttliche Heiland hätte die höhere Verdienstlichkeit der Feindesliebe gar nicht deutlicher und schärfer betonen können als durch die Worte bei Matth. 5. 46. 47. Wer mit seiner Nächstenliebe nicht auch den Feind umfaßt, der hat nicht höheren Lohn zu erwarten als die unreinen Heiden und die in gleicher Weise von Römern[1024]) wie von Juden[1025]) verachteten und verhaßten Zöllner, kurz als die gottlosesten und schlechtesten Menschen nach jüdischer Anschauung, die in das messianische Reich nicht eingehen sollten. Umgekehrt schließt Feindesliebe jede Menschenliebe in sich.

Wahre Feindesliebe und Egoismus schließen sich demnach aus; folglich bedarf es zur Möglichkeit der Feindesliebe einer vollständigen Ausrottung aller selbstischen und sinnlichen Neigungen und Triebe, mit anderen Worten Selbstverleugnung oder, wie der Apostel[1026]) sagt, „Selbstertötung"[1027]). Wo finden wir aber die Pflicht zur Selbstverleugnung mit solcher Eindringlichkeit und hl. Ernst eingeschärft, als in der Religion dessen, der zu seinen Jüngern spricht: „Wer mir nachfolgen will, der nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach" usw., und: „Wenn dich eines deiner Glieder ärgert, dann reiße es heraus und wirf es von dir"?[1028])

Die der Feindesliebe am schroffsten gegenüberstehenden Erscheinungsformen des Egoismus sind S t o l z und S c h w ä c h e. Schon Salomon klagt[1029]): „Unter den Hoffärtigen ist immer Hader." Nur zu oft treibt uns der Wunsch, dem Beleidiger unsere Macht zu zeigen oder Ruhm und Ehre zu gewinnen, zur Rache an, besonders wenn er von dem Argwohn, überall böse Absicht zu wittern, begleitet ist, wozu der Hochmütige immer leicht neigt. Darum mahnt der hl. Paulus mitten in seinen Geboten der Feindesliebe: „Trachtet nicht nach hohen Dingen, sondern lasset euch herab zum Niedrigen!"[1030])

Dieser Stolz bildet auch die Ursache, warum so viele Freundschaften und Liebesverhältnisse, die unter den denkbar günstigsten Auspizien geschlossen wurden, oft so plötzlich beendet wurden, um einer Feindschaft Platz zu machen, die um so heftiger und grimmiger brennt, je vertrauter und zärtlicher das frühere Verhältnis war. „Der

Haß, den man auf erloschene Freundschaft pfropft, muß unter allen die tödlichsten Früchte bringen.“[1031]) Jeder Mensch ist je nach Art des Temperamentes mehr oder weniger leicht geneigt, auf den Stimmungszauber einer glücklichen Stunde, welche nur die angenehmen Eigenschaften des andern zur Geltung kommen läßt, Freundschaften zu bauen, deren Bande ihn für das ganze Leben fesseln sollen. Die optimistische Phantasie ergänzt und erweitert die wenigen aber um so tieferen Eindrücke zu einem meist viel zu hell gesehenen Gesamtbilde des neu gewonnenen Freundes; aber diese selige Täuschung wird nicht viel länger andauern als die Gemütsverfassung, in der wir so leicht geneigt sind, irgend etwas Neues, Absonderliches mit einem heimlich gehegten Ideal zu identifizieren. Und diese Enttäuschungen sind die bittersten, weil sie unser Selbstgefühl an seiner verwundbarsten Stelle treffen. Weder Geduld noch demütige Selbsterkenntnis sind in der Regel stark genug, jenen furchtbaren psychischen Folgen eines mit oder ohne unsere Schuld irregegangenen Idealisierungsbestrebens, welche nach dem Worte Salomons „Wahnsinn auf den Scheitel häufen“, Trotz bieten zu können[1032]).

Am meisten Rachsucht, am wenigsten Feindesliebe finden wir nicht etwa bei den starken, tapferen Naturen, sondern bei den schwachen, sei es zu schwach zur Ausübung der Rache (physische Schwäche oder die der Unentschlossenheit) oder zu großmütiger, herzlicher Verzeihung (moralische Schwäche). Psychologisch können wir diese Erscheinung, welche auch von den hl. Vätern oft erwähnt wird[1033]), wohl am besten daher erklären, daß schwache Naturen in der schmerzlichen Erkenntnis, zur Passivität verurteilt zu sein, jede Gelegenheit, aus dieser Passivität herauszutreten, mit beiden Händen ergreifen und gerade deshalb ein außerordentliches Feingefühl und Gedächtnis für das geringste erlittene Unrecht besitzen. Schwächlinge sind, wie Neeb (19) ausführt, sogar geneigt, diejenigen Beleidigungen zu rächen, welche sie selber zugefügt[1034]). Wen sie beleidigt haben, den fürchten sie, wen sie aber fürchten, hassen sie[1035]). Das mag auch der Grund sein, warum den Frauen im allgemeinen viel mehr Unversöhnlichkeit und Rachsucht nachgesagt wird als den Männern[1036]).

Die vollkommene Erfüllung des Gebotes der Feindesliebe scheint so schwierig zu sein, daß der Einwand, sie sei vielleicht gar nicht zu erfüllen, nahe liegen könnte. Die Erfüllbarkeit des christlichen Sittengesetzes wurde schon von den Zeiten des Philosophen-Martyrers Justinus an[1037]), besonders von den Reformatoren und den Jansenisten bestritten[1038]); in neuester Zeit behauptet u. a. Rückert in seiner Kulturgeschichte des deutschen Volkes[1039]), fast alle Gebote des Christentums, besonders auch die Feindesliebe, seien etwas, wofür dem Menschen alle Grundlage fehle. Eine solche Annahme, die ihre Hauptursache in mangelhafter Kenntnis des Umfanges dieses Gebotes haben dürfte, widerlegt sich schon durch die

Tatsache, daß diese Tugend zu allen Zeiten, wenigstens von einzelnen, geübt wurde. Der gläubige Christ muß zudem diese Lehre schon wegen der Argumentation ablehnen, daß Gott nichts Unmögliches befiehlt; und mit Recht ist deshalb die Kirche dieser Theorie jederzeit entgegengetreten.

Freilich fordert das christliche Gebot der Feindesliebe zu seiner Erfüllung von dem unabgetöteten Menschen nicht geringe Mühe und Opfer, und dieser bedarf daher auch einer besonderen Erziehung des Verstandes und des Willens.

a) Erziehung des Verstandes zur Feindesliebe.

§ 33. Natürliche und übernatürliche Liebenswürdigkeit jedes Menschen.

Wie die Liebe überhaupt, so hat besonders die Feindesliebe ihre Wurzel in der Erkenntnis der Liebenswürdigkeit des andern. Um einer Person die ihr gebührende Achtung und Ehre, die notwendigen Bedingungen des sittlichen Verhaltens gegen andere und besonders der Liebe, erweisen zu können, genügt nicht zu wissen, daß dies meine Pflicht ist; vielmehr bedarf ich dazu der Erkenntnis des Wertes und der Würde, die dieser Person innewohnt, und der daraus hervorgehenden Einsicht in die Nützlichkeit und Notwendigkeit des gebotenen Verhaltens.

Der Beweis für die Liebenswürdigkeit des Feindes gemäß seiner Natur als eines Menschen und für die Tatsache, daß erst das Christentum uns die reine Erkenntnis des einen Gottes gebracht, vor dem alle Unterschiede der Menschen in Religion und Konfession, Nation und Staat, Alter und Geschlecht, Rang und Ansehen in nichts zerfließen, wurde bereits (§ 7 und 9) erbracht. Das unendliche Verdienst der Lehre Jesu um Erkenntnis unseres Gebotes und um Erleichterung seiner Erfüllung ist aber damit nur zum geringsten Teile geschildert. Der menschgewordene Gottessohn hat nicht nur die natürliche Gleichheit aller Menschen, die natürliche hohe Würde eines jeden als Ebenbildes des himmlischen Vaters, der sich durch Wohltaten ihm immer offenbarte[1040]), zum erstenmal klar gelehrt; er hat auch durch seine Menschwerdung und Erlösung die Menschheit und jedes ihrer Glieder zu einer die natürliche Würde unendlich überragenden übernatürlichen Würde emporgehoben und durch diese Heilsgemeinschaft die Einzelnen unvergleichlich näher gebracht. Schon durch die Inkarnation des ewigen Logos wurden wir alle Brüder des Heilandes bezüglich seiner menschlichen Natur; durch die Erlösung aller, durch die eine und einzig mögliche, bis zum Ende der Welt ununterbrochen tätige Mittlerschaft zwischen Gott und der Menschheit, durch Neuschöpfung mittels der Gnade und durch Berufung zur Mitregentschaft im Gottesreiche erwarb er uns übernatürliche Gottähnlichkeit, Teilnahme

an der göttlichen Natur[1041]); wir wurden Hausgenossen Gottes[1042]), Miterben Christi[1043]), Rebzweige, eingesenkt in den lebenden Weinstock, um Früchte des ewigen Lebens zu bringen. Als Christen sind wir Glieder seines mystischen Leibes[1044]), lebende Bausteine an dem alle Völker umfassenden, mit Christi Blut für alle Menschen gestifteten Liebesdome, unserer gemeinsamen Mutter, der einen heiligen, allgemeinen Kirche, dessen Eckstein der Heiland selbst ist[1045]); ja wir selber sind Tempel des dreifaltigen Gottes[1046]); vollends die Teilnahme an denselben Gnadenmitteln, besonders der Empfang des einen eucharistischen Leibes Christi vereinigt alle Gläubigen des Erdkreises zur denkbar höchsten Blutsverwandtschaft mit dem fleischgewordenen Gottessohn[1047]).

Wie der Heiland die Gläubigen seine Brüder nannte[1048]), so haben auch die Geheiligten das Recht, ja nach dem Gebote des Herrn[1049]) die Pflicht, sich Kinder Gottes zu nennen und den Allerhöchsten mit dem süßen Namen „Vater" anzurufen, den Heiland „Bruder" und „Freund" zu heißen[1050]).

Im innigen Bewußtsein der natürlichen und übernatürlichen Brüderlichkeit, das sich nur auf die Dogmen der christlichen Offenbarung gründen kann, übten die ersten Christen die fromme Sitte, sich Brüder zu nennen[1051]) und nach den religiösen Versammlungen sich mit dem „heiligen Bruderkusse" voneinander zu verabschieden[1052]).

Zu dieser universalen Gottesfamilie ist auch der persönliche Feind, und wäre er auch Un- oder Irrgläubiger, berufen, und darum als Bruder in Christus, dem Erlöser, zu betrachten.

Wer möchte leugnen, daß das Gefühl einer so erhabenen Blutsverwandtschaft mit allen Menschen, also auch unserem Feinde, einen mächtigen Antrieb zur Nächsten- und Feindesliebe bildet?[1053]) Da wir zur Liebe um so geneigter sind, je mehr wir ihr Objekt als in sich gut erkennen und achten müssen, unsere Nächstenliebe also mit der Achtung vor der persönlichen Würde des andern wächst, so muß auch die Feindesliebe auf dem Boden des Theismus, besonders des Christentums, am ehesten möglich und am größten sein, am wenigsten dagegen in den nichttheistischen Weltanschauungen des Materialismus, der in dem Menschen nur einen durch Zufall entstandenen und wieder vergehenden Atomhaufen ohne Zweck erblickt, und des Pantheismus, wonach der Mensch gleich der Rauchwolke oder der Meereswelle nur ein kommendes und im nächsten Augenblick wieder verschwindendes Moment des Absoluten ist, ohne selbständige Bedeutung. Auch der Sozialeudämonismus kennt keine persönliche Würde des Menschen; nach ihm existiert der Mensch nur für die Gesamtheit, und nach seinem Nutzen für diese bestimmt sich sein Wert[1054]).

§ 34. Entschuldbarkeit des Feindes.

Erleichterung der Übung der Feindesliebe gewinnen wir ferner durch die Überzeugung, daß die Kränkung und das Unrecht, das der Feind uns angetan, meistens nicht so schlimm ist, als wir im ersten Moment zu glauben geneigt sind. Vor allem ist zu fragen: Haben wir nicht selbst Mitschuld an dem Zustandekommen der Feindschaft? Gleichwie die Kunst, niemals ein Versprechen zu brechen, hauptsächlich darin besteht, ein solches möglichst selten zu geben, besteht auch das Geheimnis, gegen die Feindesliebe nicht zu sündigen, großenteils darin, sich möglichst zu bemühen, keine Feinde zu bekommen. Es ist nicht nur ein Rat der Weltklugheit, sondern sittliche Pflicht, womöglich keinen Feind zu haben und zu bekommen; wir meinen: aller Vorsicht, die ja auch die Hl. Schrift empfiehlt[1055]), ungeachtet, nicht überall argwöhnisch Feindschaft zu wittern, wo keine ist, sich nicht einzubilden, man habe Feinde, besonders nicht durch schlechten Lebenswandel und verletzenden Hochmut zu Neid, Eifersucht und Anfeindung herausfordern. „Derjenige muß sich für eine sehr wichtige Person halten," schreibt Garve (273), diesen Gedanken näher ausführend, „welcher glauben kann, daß er von vielen anderen geflissentlich und lange verfolgt wird . . . Der Bescheidenste entgeht oft den Feindschaften oder mildert sie, weil er sie nicht bemerkt und also nicht ahndet." Wie selten können wir bei Feindschaften die tröstliche Beruhigung empfinden, nie die geringste Veranlassung dazu gegeben zu haben, sondern immer bescheiden, liebevoll, gefällig, aufmerksam, verschwiegen und besonders auch vorsichtig und klug gewesen zu sein!

Aus dem bereits erwähnten Worte Goethes[1056]): „Wenn Männer sich entzweien, hält man mit Recht den Klügsten für den Schuldigen", folgt, daß der am wenigsten Kluge der am meisten zu Entschuldigende ist. Und gewiß, wohl das meiste von dem, was wir für eine Folge schlechter, feindseliger Absicht gegen uns halten, entspringt nur einem intellektuellen Fehler unseres Feindes, besonders dem Mangel an Erkenntnis der objektiven Schlechtigkeit der verübten Tat[1057]). Die Worte des sterbenden Heilandes[1058]): „sie wissen nicht, was sie tun", und die ähnlichen Aussprüche der Apostel bei Apg. 3, 17 und 1. Kor. 2, 8 können als Beweis dafür gelten[1059]). Das Bestreben, den Feind auf diese Weise zu entschuldigen, ist aber mit einer großen Gefahr verknüpft: Das „Mitleid", das wir infolge dieser Argumentation mit dem Feinde als mit einem Irrenden empfinden sollen, ist in der Praxis meist eher geeignet, zu hochmütiger Verachtung des Feindes zu führen, als zu wirklich demütiger und selbstverleugnender Liebe zu ihm. Wenigstens mit den Stoikern und, von diesen deutlich beeinflußt, mit manchen Kirchenvätern[1060]) in den Feinden Wahnsinnige, Betrunkene und Wütende oder Narren erblicken zu wollen, wie es auch Lasserre[1061])

zur Erreichung der Tugend der Feindesliebe fordert, erscheint zur Erfüllung dieses Gebotes nicht sehr förderlich. Von solchem „Mitleid“ bis zur wahren Feindesliebe im Sinne des Christentums ist noch ein sehr weiter und sehr unsicherer Schritt. Wir haben schon früher Veranlassung genommen, vor solchem „Mitleid“ zu warnen. — Eine milde Beurteilung der Absicht jedoch, womit der Feind seine Anschläge gegen uns richtet, ist nicht nur Forderung der Feindesliebe, sondern auch psychologische Voraussetzung ihrer völligen Erfüllbarkeit. Wie oft mag bei einer in vermeintlich böser Absicht verübten Kränkung das Dichterwort zutreffen: „Als er dir wehe getan, war es ihm selber nicht wohl!“ Wieviel erscheint uns als bewußte und gewollte Feindseligkeit, was vielleicht nur bloße Gleichgültigkeit gegen uns war[1062]); wie leicht können Umstände bei Verübung des Vergehens mitgespielt haben, die uns, wären sie uns bekannt, den Sachverhalt in viel besserem Lichte erscheinen ließen. Auch wir empfinden ja oft über unsere Fehler Reue und Beschämung, ohne andere davon merken zu lassen; auch wir bemühen uns oft vergeblich, unsere Fehler zu bekämpfen; kann es beim Feinde nicht ähnlich sein? Die Erinnerung an die eigene Sündhaftigkeit und Gnadenbedürftigkeit, besonders der häufige Empfang der heiligen Gnadenmittel, namentlich der Beichte, und das Verrichten des Gebetes des Herrn (5. Bitte) mahnt uns beständig, auch von unseren Feinden milder zu denken und auch ihnen die Nachsicht zu schenken, die uns gewährt wird[1063]).

§ 35. Nutzen des Feindes.

Aber auch dort, wo schlimme Absicht des Feindes klar und unzweifelhaft vorhanden ist, kann mindestens verlangt werden, nicht den ganzen Menschen von unserem egoistischen Gesichtswinkel aus zu beurteilen und nur nach seinem gegen uns beobachteten Verhalten zu richten. Man berücksichtige nicht die Feindseligkeit gegen unsere Person, sondern seine menschliche Natur, die auch im verkommensten Menschen noch liebenswürdig bleibt, man denke mit einem Worte weiter, als über die eigenen kleinlichen, selbstischen Interessen hinaus. Ein gründlich gebildeter Mann mit einem klaren Blick ins Ganze wird manches erlittene Übel geringer einschätzen und um so eher verzeihen. „. . . . Man denke die Welt in ihrem letzten Zusammenhange und der Blick wird sich erweitern. Man fasse die letzten Zwecke ins Auge und die Übel der Welt werden sich mindern. Wenn der Egoismus die Übel am meisten fühlt, weil sich die wenigsten Dinge zu seinem Zwecke vereinigen, so bestraft sich der Egoismus durch seinen Gesichtspunkt. Man lerne diesen also erweitern und große Gedanken haben. (Hypochondrie ist Egoismus und Egoismus ist Roheit). Gebt dem Geiste dieses Unglücklichen, wenn es noch Zeit ist, eine Richtung gegen das Ganze, öffnet sein

Herz und seinen umnebelten Blick dem Schicksale seines Geschlechtes — mit einem Worte: bildet ihn!“[1064])

Welche Weltanschauung aber lehrt die Welt mehr „in ihrem letzten Zusammenhang“ denken und die letzten Zwecke ins Auge zu fassen als der Glaube an eine göttliche Weltordnung und allweise Vorsehung? Man kann getrost sagen: um in einem langwierigen, schwierigen Kampfe gegen boshafte und mächtige Feinde jede Begierde von Haß und Rachsucht schon im Entstehen unterdrücken und gegen sie beständig Liebe hegen zu können, bedarf es notwendig des Glaubens an einen mächtigen, gerechten Gott, der über uns mit Vatersorge wacht, der unsere Feinde als seine Werkzeuge zum Guten gebraucht und sie nicht mehr gegen uns unternehmen läßt als er nach seiner Weisheit will und uns zum Nutzen gereicht. Daß Feinde für uns ehrenvoll und nützlich sein können, ist zwar auch außerhalb jeder Gotteserkenntnis einleuchtend. „Viel Feind', viel Ehr!“ sagt der alte deutsche Spruch, und es steckt in ihm jedenfalls mehr Wahrheit als in der Ansicht, es sei für einen Menschen eine Empfehlung, wenn er „keinen einzigen Feind hat“. Wer am Schlusse seines Lebens gestehen muß, niemals einen Feind gehabt zu haben, hat wohl auch nie im Leben Tüchtiges geleistet, und mit vollem Recht gibt von diesem Standpunkte aus Dante in seinem Inferno[1065]) „die jammervollen Seelen derer, die ohne Lob und ohne Schande lebten“ und mithin ohne Feindschaft, der Verachtung preis. Auf den Nutzen, den uns Feinde gewähren, wiesen besonders die griechischen Philosophen gerne hin. Wir meinen freilich nicht jene echt hellenische Ansicht, Feindschaft sei dazu gut, damit sich unser Neid, unsere Streitsucht und ähnliche Fehler, wie sie ja doch jeder Mensch nun einmal habe, nicht auf unsere Freunde (!) zu erstrecken brauche, sondern auf unsere Feinde abgeleitet werde[1066]), wir meinen vielmehr die Begründung der Nützlichkeit, ja Unentbehrlichkeit unserer Feinde durch Hinweis auf die Tatsache, daß wir von ihnen das unnachsichtigste Urteil über unsere Schwächen und Fehler, die uns die Lobesüberhebungen der Schmeichler, unzeitige Schonung der Freunde und eigene Selbsteingenommenheit verhüllen, erfahren und dadurch, vielleicht auch durch gegnerischen Spott den stärksten Impuls zu unserer Besserung, namentlich zur Übung der Tugenden vorsichtiger Selbstbeobachtung und demütiger Selbstbeherrschung und des Anspornes aller Kräfte in edlem Wetteifer empfangen — ein treffliches Mittel zur Selbstvervollkommnung, ein schöner Gedanke, den namentlich die Hauptvertreter der zynischen Schule, Antisthenes und Diogenes, durch die Behauptung lehrten, man bedürfe zur Tugend entweder tüchtiger Freunde oder leidenschaftlicher Feinde, weil jene durch Mahnungen, diese durch Tadelworte dem Anwachsen schlimmer Neigungen Schranken setzten[1067]), eine Wahrheit, die sich in der Literatur aller Zeiten ausgesprochen findet und der Plutarch ein

eigenes, uns überkommenes Buch „Wie kann man vom Feinde Nutzen ziehen?“ gewidmet hat[1068]). Ungleich größeren Trost aber gewährt die Erkenntnis von dem Nutzen der Feinde, die hervorgeht aus dem Glauben, eine weise und gütige Vorsehung benütze unsere Feinde als Mittel und Werkzeuge zu unserem zeitlichen und ewigen Wohle und lasse sie nur ihre Macht gegen uns gebrauchen, soweit es den göttlichen Ratschlüssen und Plänen entspricht! Vorsehung, Gottvertrauen, diese unentbehrliche Basis jeder unwandelbaren Liebe auch gegen den schlimmsten Feind findet sich nur in der biblischen Offenbarung. Die Trostgründe der religionslosen Moral gegen gegenwärtige und zukünftige Übel finden ihren Ausdruck in der Sentenz Ciceros[1069]): „Haec est illa praestans et divina sapientia, nihil admirari cum acciderit, nihil antequam evenerit, non evenire posse arbitrari“ —, und in Senecas Ausspruch[1070]): „Quidquid fieri potest, quasi futurum cogitemus“. Aber nirgends finden wir auf dem Boden rein natürlicher Offenbarung eine Ergebung in den Willen Gottes, wie sie der Psalmist lehrt mit der Mahnung: „Wirf deine Sorge auf den Herrn und er wird dich erhalten . . .“[1071]) Keine andere Weltanschauung als die mosaisch-christliche vermochte solch wunderbar glaubenstiefe und ergebungsvolle Gebete um Hilfe gegen Feinde an die göttliche Macht und Liebe zu richten[1072]), in keiner anderen Religion versprach die Gottheit ihren unbedingten väterlichen Beistand gegen feindliche Bedrängnisse. Wo findet das Gottvertrauen, wie es der 90. Psalm ausspricht, anderswo seinesgleichen? „Fallen auch Tausende an deiner Seite und Zehntausende zu deiner Rechten, so wird es dir doch nicht nahen . . . Denn er hat seinen Engeln für dich geboten, daß sie dich auf allen deinen Wegen behüten. Auf den Händen werden sie dich tragen, auf daß du nicht deinen Fuß an einen Stein anstoßest. Über Nattern und Ottern wirst du hinschreiten und Löwen und Drachen zertreten.“[1073]) „Wer euch angreift, spricht der Herr, der greift in meinen Augapfel hinein.“[1074])

Den Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit, die die Feinde in die eigene Grube stürzen läßt[1075]) und selbst für uns Rache an ihnen ausübt[1076]), erleichtert gewiß wesentlich das schwere Gebot der Feindesliebe. Freilich wäre es ihr entgegengesetzt, wollte man, von dem Wunsche beseelt, der Feind möge Strafe erleiden, die Rache Gott förmlich übertragen (weil er sie besser ausüben kann) oder über dieses göttliche Vergeltungsgericht als solches Freude empfinden, ein Irrtum, zu dem besonders der hl. Chrysostomus geneigt ist[1077]), wohl aber vermag, besonders wenn die Pflicht zur Bestrafung des Feindes zweifelhaft ist, die Gewißheit, daß wir es der freien Entscheidung der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit überlassen können, ob der Feind gestraft werde, uns von den Begierden des Hasses und der Rachsucht, die sich nur zu leicht bei Ahndung des Gegners in

unser Herz einschleichen können, abzuhalten und uns zu positiver Feindesliebe leichter geneigt zu machen[1078]).

Aber der Glaube an Gott gibt nicht bloß Gewißheit, daß der Gerechtigkeit für das erlittene Übel Genüge geschehe, nein, die göttliche Weisheit vermag, wie die Geschichte des ägyptischen Joseph beweist, dieses Übel selbst zu unserem Besten zu verwenden[1079]). Insbesondere hält die göttliche Vorsehung die Zulassung von Demütigungen durch Feinde für angemessen, damit wir später große Ehre, die sie uns bestimmt hat, ohne Nachteil ertragen können[1080]). Noch klarer und erhabener finden sich diese tröstlichen Lehren in der Offenbarung des Heilandes ausgesprochen. Er hat uns zum erstenmal Gottes Vatergüte klargelegt durch Hinweis auf dessen milde Sorge für uns in der unvernünftigen Natur, wo er unseretwegen die Vögel nährt und uns zum Entzücken die Lilien des Feldes in herrlichste Schönheit kleidet. Der Heiland selbst nennt sich den guten Hirten, der jedes Schäflein seiner unermeßlich großen Herde mit derselben unendlichen Liebe kennt, mit der er den ihm wesensgleichen Vater von Ewigkeit her kennt[1081]); er verspricht uns, jedes seiner Schutzbefohlenen gegen den Feind zu schützen und zu verteidigen und eher sein Leben hinzugeben als zu dulden, daß ein einziger aus ihnen Schaden erleide[1082]), — ein unvergleichlich beglückendes Wort, dessen Wahrheit er am Kreuze bestätigte. Durch ihn haben wir erfahren, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge (auch die ruchlosesten Anschläge der Feinde) zum Guten mitwirken[1083]). Im Lichte dieser Offenbarung erblicken wir in unseren Feinden nur Werkzeuge in Gottes Hand (hl. Augustin), deren er sich zum Zwecke unserer Vervollkommnung bedient, wie der Pflüger des Pfluges (hl. Chrysostomus), wie der Schmied der Feile und des Hammers (hl. Augustin), wie der Arzt der Blutegel, um vom Kranken das unreine Blut zu entfernen und ihn zu heilen (hl. Gregor M.)[1084]).

Mit dem Vertrauen auf Gottes Vatersorge verbindet sich im Christentum eine wunderbare Leidenskraft, das sichere Kriterium für den sittlichen Wert einer jeden Weltanschauung. „Die Zucht des Leidens, des großen Leidens“ — ruft selbst ein Nietzsche — wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat . . ., es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief einer leiden kann.“ Während das Altertum über die schauerliche Vorstellung vom Neide der Götter und einem verzweifelnden Pessimismus sich im wesentlichen wenig erhob, oder wie die Stoa durch die Straußpolitik der Leidensleugnung dieses Problem vergeblich zu lösen suchte, offenbart im Christentum „diese Leidenstugend ihren königlichen Adel am sieghaftesten gerade in dem, was den schwächsten Punkt der antiken Leidenslehre bildet . . . Aus Leiden Lehre — das ist die höchste Stufe antiker Leidensanschauung; im Leiden Liebe und aus Leiden Liebe — das ist die Edelfrucht vom Baume des Kreuzes.“[1085]) „Christliches Leiden verschrumpft nicht

das Herz, sondern weitet es, wirkt nicht verhärtend, sondern sänftigend (es ist πραϊπάθεια 1. Tim. 6. 11.), es macht nicht ärmer, sondern reicher an Liebe, isoliert nicht, sondern schließt zusammen.“ „Aus dem physischen Druck ist in Wahrheit eine ethische Kraft geworden, aus der Not eine Tugend, aus dem Leiden ein Tun, aus dem Pathos ein Ethos, aus dem Hindernis ein Hebel, aus der Fessel eine Triebfeder, aus dem Übel ein Gut, eine wertvolle Bürgschaft der Vaterliebe Gottes (Hebr. 12, 5 ff.), die Verbindung mit Christus (Röm. 8, 17 f.), der Teilnahme an den Gnaden und Verdiensten der Erlösung, der Annäherung ans Ziel.“[1086]) „Im christlichen Gesetze“, sagt Tertullian[1087]), „bereitet eben alles auf geduldige Ertragung aller Schmach und aller Feindseligkeiten schon vor; die Selbstertötung, die gelehrt wird, bildet eine gute Vorschule zur Ertragung von Ungerechtigkeiten und eine Vorstufe der Feindesliebe. Diese wird nicht mehr niedergebeugt durch Verlust von Besitz, denn auf jeder Seite der Hl. Schrift wird zur Weltverachtung gemahnt, namentlich durch das Beispiel Christi, der den Ekel an Reichtum in Bereitschaft hat, um die Verluste erträglicher zu machen.“

b) Erziehung des Willens zur Feindesliebe.

Bloße Belehrung genügt jedoch nicht zur Erziehung zur Feindesliebe, auch der Wille, ja selbst das Gefühl muß zur Liebe geleitet werden. Die Erziehung zur Feindesliebe, nach Herder[1088]) selbst das höchste Liebeswerk, das Menschen zu tun verliehen ist, setzt voraus, daß der Erzieher selber Friedfertigkeit, Geduld, Sanftmut, Versöhnlichkeit in hohem Grade besitze, wenn seine Worte den Zögling nicht bloß überzeugen, sondern auch bewegen sollen. Er vergesse besonders nicht, den Willen zur Fähigkeit zu erziehen, die Affekte des Zornes und des Hasses gegen den Feind zu beherrschen. Der Wille jedes Menschen, der nicht ein ganz jämmerlicher Schwächling ist, hat tatsächlich eine ungeheure, meist ungeahnte Macht auf die sensiblen Bewegungen des Herzens. „Und wenn die Leidenschaften — die gesteigerten Neigungen — zu gar nichts gut wären, so sind sie es dazu, um die Leidenschaften zu bekämpfen. Reflexion allein wird nie imstande sein, einen Affekt zu vernichten — kaum ihn zu beschwichtigen, aber wohl kann durch eine heftige Neigung eine andere balanciert, ein Affekt durch den andern gedämpft werden. Die Ohnmacht des Menschen, seine Affekte zu mäßigen, zu beherrschen, nenne ich Knechtschaft. Unter die Dogmen des Lebens gehört es z. B., daß durch Liebe der Haß zu bezwingen sei.“[1089]) Freilich kann Liebe als Neigung niemals, am wenigsten gegen den Feind, geboten, sondern nur gepriesen und gewünscht werden; wohl aber kann befohlen werden, sich zu bemühen, solche Liebe zu empfinden (vgl. § 1).

§ 36. Beispiel Gottes und der Heiligen.

Wie bei jeder Erziehung gilt auch hier das Axiom, daß Worte zwar belehren, aber nur Beispiele hinreißen können. Das denkbar erhabenste Beispiel von Feindesliebe ist in der Lehre der christlichen Religion Gott selbst. Schon die Philosophie stellt uns Gott dar als den unendlich Vollkommenen und Guten, der als solcher sich selbst mit unendlicher Liebe liebt, der nicht nur in sich, sondern auch nach außen hin unendliche Güte ist. Nicht einem Zwang gehorchend, sondern von reiner Liebe bewogen, schuf Gott die Welt und auf ihr Seelen, denen er niemals „sich unbezeugt gelassen, indem er Wohltaten vom Himmel her spendete, Regen und fruchtbare Zeiten gab und (unsere) Herzen mit Speise und Trank erfüllte.“[1090]) „Gott selbst ist“, sagt Schelling[1091]), „mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden, er bedarf ihrer nicht und will doch nicht ohne sie sein; denn Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich sein könnte . . . und es doch nicht für einen Raub achtet, für sich zu sein und nicht sein will, moralisch nicht sein kann (?) ohne das andere.“ Der Heiland selbst beruft sich bei seinem Gebote zur Feindesliebe auf das Beispiel des himmlischen Vaters, „der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte, und über Gute und Böse regnen läßt“[1092]). „Das Geheimnis der Feindesliebe legt vor dieser Tatsache gleichsam seinen Schleier ab, das scheinbar Unnatürliche verliert seine Härte bei dem Lichte der rührenden täglichen Erfahrung . . .“[1093])

Die übernatürliche Offenbarung aber gibt uns Zeugnis von einer noch ungleich höheren Liebe Gottes zum Menschen, den er nach seinem Bilde geschaffen und seines persönlichen Umgangs würdigte. Doch der Mensch vergalt die unendliche Güte Gottes mit unendlicher Beleidigung, die nur durch unendliche Sühne gutgemacht werden konnte. Aber: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahin gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe.“[1094]). Darin also „besteht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns zuerst geliebt und seinen Sohn gesandt hat als Sühne für unsere Sünden“[1095]). Das ganze Leben Jesu, von seiner Menschwerdung bis zu seinem qualvollen Tode, ist ein Beweis der göttlichen Feindesliebe im eminentesten Sinne. „Denn als wir noch Feinde waren, sind wir mit Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt worden.“[1096]) Von solcher Liebe hat der Herr selbst gesagt, daß im Vergleiche zu ihr niemand größere Liebe habe[1097]). Und wie sehr hat der Heiland während seines Erdenlebens die göttliche Liebe uns gezeigt! Seine Nächstenliebe ist stets die selbstloseste, sie wendet sich mit besonderer Vorliebe den Ärmsten und Unglücklichsten zu, eilt den Irrenden nach, beweint die Verlorenen[1098]); sie umfaßte nicht nur seine Jünger und Landsleute, sondern auch die Fremden[1099]), die Heiden, Zöllner,

Sünder[1100]) und besonders auch seine bittersten Feinde[1101]). Dem Tischgenossen[1102]), der den heiligen Friedenskuß, das Zeichen der Freundschaft und Jüngerschaft, zum schändlichsten Verrat mißbrauchte[1103]), begegnet er mit größter Liebe; „das erste Wort, das vom Kreuze herab über seine sterbenden Lippen kam[1104]), war nicht der Abschiedsgruß an seine teure Mutter und an seinen Lieblingsjünger, sondern eine herzinnige, flehentliche Bitte zum himmlischen Vater für seine boshaften Ankläger, Richter und Henker, die ihn in seiner Todesqual verhöhnten und lästerten“[1105]). Und immerdar, in jedem Augenblicke erfahren wir die unendliche Liebe des Herrn gegen uns, seine Feinde. Für alle Menschen ohne Ausnahme, nicht bloß für eine glückliche Auswahl aus ihnen, wie der trostlose Calvinismus will, hat Gott die Seligkeit mit seinem kostbaren Blute erkauft, für alle sind seine Gnadenmittel in dem weltumspannenden Liebesreiche seiner Kirche hinterlegt; auf alle erstreckt sich seine Barmherzigkeit und Langmut; durch Reue und liebendes Vertrauen auf den Heiland findet jede Sünde ohne Ausnahme Nachlassung. Mit welch unendlicher Liebe Gott seinen Feinden, den Sündern, entgegenkommt, zeigen die Parabeln vom verlorenen Sohne und dem guten Hirten deutlich genug.

Ohne Zweifel bildet der Gedanke an die unendliche Feindesliebe des himmlischen Vaters und des göttlichen Heilandes für jedes gläubige Herz psychologisch[1106]) das mächtigste Motiv zur Ausübung dieser Tugend; darum galt den Predigern der Feindesliebe allezeit der Hinweis auf das Beispiel des Herrn als das stärkste oratorische Mittel, die Gläubigen zur Erfüllung unseres Gebotes zu bewegen[1107]). „Eine Religion, welche die Menschwerdung und den Tod dieses menschgewordenen Gottes für seine Feinde zur Grundlage hat, eine Religion, welche in nichts anderem besteht, als in der Versöhnung des Schöpfers mit dem Geschöpf durch ein Werk der reinsten Gnade und unverdientesten Erbarmung, eine Religion, welche zur innigsten und ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott durch den Gottmenschen Jesus führt, der für seine Mörder am Kreuze betete und starb — die kann nicht weniger aber auch nicht mehr verlangen als Feindesliebe.“[1108])

Des Meisters Gebot und Beispiel befolgend, übten auch die Apostel und die ersten Christen bewundernswerte Taten dieser königlichen Tugend; wie der sterbende Erlöser, so richtete auch der erste Blutzeuge noch im Verscheiden eine inbrünstige Bitte für seine Feinde zum Himmel[1109]). Auch der hl. Jakobus der Jüngere, der erste Bischof von Jerusalem, betete, von der Zinne des Tempels geworfen und gesteinigt, noch für seine Feinde[1110]). „Wir werden geschmäht und wir segnen, wir werden verfolgt und wir leiden es geduldig, wir werden gelästert und wir beten“[1111]) durften die Apostel sich durch Pauli Mund rühmen. Von der großen Liebe des Völkerapostels gegen seine Feinde, bes. die schlimmsten und bos-

haftesten unter ihnen, die Juden[1112]), die er trotzdem am innigsten liebte, am meisten bedauerte, beweinte, entschuldigte, für die er am herzlichsten flehte, zu deren Rettung er sich aufopfern wollte[1113]), sagt der hl. Chrysostomus[1114]). „Niemand hat so die Feinde geliebt, niemand ist gegen seine Nachsteller so wohltätig gewesen, niemand hat für seine Peiniger so viel geduldet. Denn er dachte nicht an das, was er litt, sondern an das Band der Natur; und je mehr sich die Feinde erhoben, desto mehr bemitleidete er ihren Wahnsinn. Denn wie ein sehr nachgiebiger Vater gegen den Sohn gesinnt ist, der vom Wahnsinn befallen ist, mit dem er, je mehr er von ihm geschmäht und geschlagen wird, desto mehr Mitleid hat und ihn beweint, so wendete auch Paulus bei seinen Verfolgern nach der Größe der Leiden, die ihm ihre Wut verursachte, desto größere Beschwichtigungsmittel der Liebe an.“[1115])

Der Hinweis auf Beispiele ist für die Erziehung zur Feindesliebe deshalb von so großem Wert, weil es der Welt viel weniger an Einsicht der sittlichen Berechtigung und erhabenen Schönheit dieser Tugend fehlt als vielmehr an dem Glauben an ihre Möglichkeit und Durchführbarkeit. Es gilt besonders auch von der Feindesliebe, was Hilty[1116]) von der Sittlichkeit überhaupt sagt: „Das Gute muß nur leben, seinen Weg fest gehen und sich zeigen. Was der jetzigen Welt fehlt, ist gar nicht die Empfänglichkeit dafür, das sieht man an der lebhaften Teilnahme, mit der sie alle großen Taten und Menschen aufnimmt, sondern vielmehr der Glaube daran, daß es durchführbar sei. Tausende würden sofort dem ‚Kampf ums Dasein‘ und dem ganzen Darwinismus entsagen, der namentlich für Schwächere nur wenig Tröstliches in sich schließt, wenn sie nur sehen, wie man es anders auch machen kann. Das muß aber eben zuerst geglaubt werden.“[1117]) — Dies führt uns zum letzten Punkte dieses Abschnittes: Die Erfüllbarkeit des Gebotes der Feindesliebe setzt noch zwei weitere Momente voraus, die Liebe zu Gott als Beweggrund und die Gnade Gottes als Hilfsmittel.

§ 37. Feindesliebe nur möglich wegen Gott und unterstützt durch seine Gnade.

Was heißt „an Liebe glauben“? Der Urquell und Grund aller Liebe und Liebenswürdigkeit kann nicht der Mensch selbst sein, am wenigsten der Feind. Der Beweis, daß auch der Feind als Mensch liebenswürdig ist, mag sicherlich zur Erkennbarkeit der Berechtigung und Möglichkeit unseres Gebotes viel mitwirken; aber er wird bei aller Selbstverleugnung und Selbsthinopferung in der Praxis kaum genügen, auch gegenüber dem grimmigsten Feind, dessen tückische Bosheit man klar durchschaut hat, die Stimme der Leidenschaft für die Dauer zu übertönen und uns zu wirklicher, stets ungeschwächter Liebe gegen ihn anzuspornen. Reine Liebe bedarf vielmehr noch

anderer Voraussetzungen; sie muß im letzten Grunde auf die höchste Liebenswürdigkeit, auf Gott selbst, gerichtet sein, um wirklich Bestand haben zu können und nicht mit der Zeit in Haß umzuschlagen. Nur die Menschen um ihrer selbst willen zu lieben, gewährt nach Hilty zwar „Glück, aber doch bloß zeitweilig und immer unter der sehr prekären Voraussetzung der Gegenliebe, die von dem Willen anderer abhängig ist. Und wer sein ganzes Herz und Vertrauen auf sie setzt, dem kann es leicht begegnen, daß er die furchtbaren Worte des jüdischen Propheten[1118]) eines Tages im innersten Herzensgrunde vernimmt und von der Liebe zum Haß übergeht. Die Apotheose des Hasses, die wir heute aus dem Munde ganzer Klassen vernehmen, ist nur die Frucht der bitteren Erfahrungen mit der Liebe, die Millionen alltäglich machen".

Schon die natürliche Offenbarung lehrt, wie oben kurz gezeigt, daß nur Gott allein, die Ursache und das Endziel aller Personen und Dinge, den unbezwinglichen Trieb nach vollkommener Glückseligkeit befriedigen kann, und das natürliche Sittengesetz hat die Pflicht in jedes Menschenherz geschrieben, Gott als unendliche Liebenswürdigkeit und Quelle und Inbegriff alles Guten über alles zu lieben, seine Geschöpfe aber, insofern sie sein Werk sind und dazu dienen, seinen Willen zu erfüllen. Feindesliebe in Gott und wegen Gott ist Naturgebot[1119]). Wie unvergleichlich liebenswürdiger aber erscheint uns Gott im Lichte der übernatürlichen Offenbarung! „Gott ist die Liebe!" Darin faßt der Lieblingsjünger des Herrn[1120]) den Inhalt der christlichen Lehre zusammen. An Liebe glauben heißt nichts anderes als an Gott glauben. Wer liebt, hat Gott erkannt, „wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt"[1121]). Wer den Nächsten, bes. den Feind lieben will, muß zuvor Gott lieben[1122]). Jede Liebe ist wesentlich Liebe zu Gott oder trägt den Namen einer vollkommenen Tugend nicht mit Recht[1123]). Je reiner und feuriger unsere Liebe zu Gott, desto mehr sind wir gewiß, daß auch unsere Liebe zum Nächsten echt und rein ist[1124]). Wer Gott liebt, liebt auch das, was dieser liebt, mag auch die Leidenschaft sich dagegen noch so sehr sträuben und sich aufbäumen; und er liebt es, weil Gott es liebt. „Es gibt nur eine Liebe!" ruft Weiß[1125]) aus: „könnte ich dieses Wort mit feurigen Buchstaben allen Menschen ins Herz schreiben; es gibt nur eine Liebe und sie ist stets dieselbe, ob sie nun Gott oder uns selbst, ob sie Freund oder Feind, ob sie dem Wohltäter oder dem Hilfsbedürftigen gilt!"[1126]) Die Reflexion, daß auch die Pflicht gegen den Feind Pflicht gegen Gott ist, daß ich im Feinde Gott liebe, daß ich durch eine Sünde, wodurch ich das Herz des Feindes verwunde, überdies noch das Herz unseres gemeinsamen Vaters im Himmel verwunde, bildet einen mächtigen, wenn nicht den ausschlaggebenden Beweggrund für die Feindesliebe.

Darin unterscheidet sich also die anthropozentrische und die theozentrische[1127]) Liebe, daß jene sich zunächst auf den Menschen

selbst bezieht und erst indirekt, wenn überhaupt, auf dessen Schöpfer; diese dagegen strebt, wie jede theologische Tugend, unmittelbar auf Gott und liebt den Menschen vorzugsweise nur insofern, als er mit Gott in Verbindung steht, also als dessen Geschöpf und Ebenbild, Liebling und Erben. So lange der Nächste von Gott nicht völlig geschieden ist, so lange noch irgend eine Möglichkeit besteht, ihn zu seinem ewigen Ziel zurückzubringen, liebt ihn die wahre Liebe fort, und wäre es der bitterste Feind. Die Nächsten- und Feindesliebe ist also der Gottesliebe gleich.

Wer so liebt, erhält auch auf seine Bitte hin von Gott als letztzunennendes, unbedingt notwendiges Hilfsmittel die göttliche Gnade. Rein natürliche Liebe, sog. Humanität, die ohne jeden Zweifel großer Taten fähig ist, mag sich zwar mehr oder weniger überall finden, zur Übung übernatürlicher Feindesliebe aber bedarf der Mensch übernatürlicher Kräfte. Nur der unerschöpfliche Born der hl. Gnadenmittel, bes. der häufige Empfang der hl. Eucharistie, vermag für die Dauer den Menschen mit einer, über alle Schranken natürlicher Sympathie und natürlicher Begeisterung für das Erhabene hinausragenden, schlechthin unbegrenzten, übernatürlichen Liebe zu erfüllen.

Wir sagten, diese theozentrische (theologische) Liebe erstrecke sich auf den Nächsten vorzugsweise nur insofern, als er in Beziehung zu Gott stehe. Die rein „natürliche" (anthropozentrische) Liebe wird aber dadurch nicht völlig aufgehoben, wie auch der „natürliche" ordo caritatis nicht alle Geltung verliert. „Obgleich die gnadengewirkte Liebe", sagt der hl. Thomas von Aquin[1128]), „zuerst und hauptsächlich Gott mit reiner Liebe liebt und ich in mir selbst und dem Nächsten nichts liebe außer Gott, so läßt sie doch noch eine gewisse natürliche Liebe zu sich und dem Nächsten nebenbei bestehen." Rothe (§ 1042) geht also etwas zu weit, wenn er sagt, nur die Frage, in welchem Verhältnis die einzelnen Menschen zu Christus stehen, sei für die Nächstenliebe entscheidend. Nur wenn die natürliche Liebe mit der theologischen unvereinbar wäre (was aber bei tugendhafter Liebe nie der Fall sein kann), wäre sie unberechtigt; hier würde das Wort Jesu bei Matth. 10, 37 und Luk. 14, 26[1129]) gelten.

Hervorgehend aus der Liebe zu Gott und begleitet und unterstützt durch seine Gnade, wird die Erfüllung des Gebotes der Nächsten- und Feindesliebe nicht nur möglich, sondern sogar leicht; die Verpflichtung dazu bildet unter diesen Voraussetzungen nur ein süßes Joch und eine leichte Bürde[1130]). Gleichwie das Feuer, womit man die Liebe so oft vergleicht, kein Hindernis kennt, sondern auch den härtesten Stoff noch bezwingt, so gibt es auch für den Gott innig Liebenden keine Schranke, keine Unmöglichkeit der Erfüllung eines Gebotes des Herrn. Die Liebe ist darum das erste der Gebote[1131]).

Auch die Väter stimmen darin überein, daß das Gebot der

Feindesliebe für jeden ernstlich Wollenden erfüllbar und leicht erfüllbar sei, und es keine Entschuldigung für die Nichterfüllung gebe[1132]).

Die Begründung der Feindesliebe durch die Gottesliebe findet sich, obwohl sie auch durch das Licht der Vernunft erkennbar ist, doch nur in der christlichen Moral deutlich ausgesprochen; auch die Ethik der jüngeren Stoa, der diese Auffassung sicher aus christlichen Schriften bekannt war, hat sich über die rein anthropologische Begründung der Nächstenliebe nicht erhoben, wenn sie auch auf das Beispiel der Götter hinweist; der von ihr aufgestellte ordo caritatis entspringt lediglich den Rücksichten auf die Bluts-, Stammes- und Staatsgenossenschaft. — Ebenso ist klar, daß die notwendige Unterstützung bei der sonst so schwierigen Ausübung der Feindesliebe durch übernatürliche Gnade den „in Christus neu Geschaffenen" vorbehalten blieb[1133]). Die Erhabenheit dieser Tugend kannten die Alten zwar auch; um sie jedoch in der Reinheit und erhabenen Höhe, wie die christliche Moral es gebietet, üben zu können, gebrach es ihnen an der übernatürlichen Kraft und (schon vorher) an den metaphysischen Voraussetzungen, die das Befolgen eines in der Antike so unerhörten Ideales bedingt; erst das Christentum gab die unzweifelhafte Gewißheit von der Erhabenheit und Verdienstlichkeit dieser Tugend und damit auch Mut und Kraft zu ihrer Erfüllung.

c) Vollkommenheit der Feindesliebe.

§ 38. Feindesliebe ist die größte Tugend und macht am meisten Gott ähnlich.

Jetzt erst können wir die allgemein gepriesene Schönheit und erhabene Vollkommenheit der Feindesliebe vollständig würdigen. „In der Feindesliebe", sagt Fichte[1134]), „erhebt sich die Pflicht der Nächstenliebe zur höchsten, freiesten und edelsten Gestalt: zur sittlichen Geduld und Langmut, mit der wir bis in die härteste Negation der anderen hinein, niemals der helfenden und bessernden Liebe vergessen. Mit ihr hat die Menschenliebe ihren Gipfel erstiegen; sie ist in der Gesinnung der reine Tugendwille, die Begeisterung des lauteren, ungetrübten Wohlwollens, in der Darstellung ist sie die höchste künstlerische Fähigkeit, indem sie niemals die sittliche Anknüpfung fallen läßt. Sie ist Menschenliebe κατ' ἐξοχήν." Rau schreibt (V, § 16) von seinem Standpunkt aus: „Das Gebot: Liebet eure Feinde! bildet ohne Zweifel das glänzendste Juwel in dem Diadem der christlichen Ethik; es ist die Ursache, daß selbst die kräftigsten, geistig selbständigen Naturen ihrem Zauber unterlegen sind, oder wie Nietzsche meint, die Vernunft selbst der geistig Stärksten dadurch verdorben worden ist. Sogar Goethe, dessen Ehrenname es ist, der große Heide genannt zu werden," habe sich noch dadurch blenden lassen. Hilty[1135]) preist die Feindesliebe als „das Vor-

nehmste vor allem"; die sie erfüllen, „das sind echte Aristokraten des Geistes". Neeb[1136]) nennt die Geschichte der Kultur eine Geschichte der Ausübung der Feindesliebe usw. Die Dichter aller Zeiten haben die vergebende Feindesliebe das Göttlichste genannt, das der Mensch vollbringen könne[1137]). Auch diese Erkenntnis kann viel zur Erreichung unserer Tugend beitragen, denn die Menschen sind, wie Aristoteles in seiner Metaphysik sagt, von jeher vom Bewundern aus zur (theoretischen und praktischen) Philosophie fortgeschritten.

Die Schönheit der Feindesliebe preist der hl. Bernhard in dem Vergleich: „Wer den Feinden Gutes tut, gleicht den Lilien unter den Dornen, die zwar von den Dornen gestochen werden, aber doch nicht aufhören, mit ihrer Weiße die Dornen zu verschönen." Basilius sagt von ihr[1138]): „Welches Schauspiel, wie erhaben, wie wunderbar, wie die menschliche Natur übertreffend, einen Menschen zu sehen, der Schmähungen, Schläge und hundert anderes erduldend, was in Wort und Tat die größte Kränkung anstrebt, nicht vom Zorn bewegt wird, nicht auf Wiedervergeltung sinnt, sondern voll der Sanftmut für den, der ihn mit Unrecht überhäuft, betet." — „*Εἶδες ὕψος φιλοσοφίας,*" ruft S. Chrysostomus; der hl. Augustinus nennt sie „das Größte", „die vollkommene Liebe", „das Bewunderungswürdigste"[1139]), Paulinus preist sie als die „himmlische Rache"[1140]); Hildebertus[1141]) als den „Gipfel der Vollkommenheit" usw. Fast alle hl. Väter und Kirchenschriftsteller rühmen die Schönheit und Vollkommenheit der Erfüllung dieses Gebotes[1142]). — Feindesliebe bildet daher auch das größte Opfer und die angenehmste Huldigung für Gott[1143]).

Der Grund für die Vollkommenheit der Feindesliebe liegt vor allem in der großen Schwierigkeit ihrer Erfüllung für den unabgetöteten Menschen, weshalb sie nur aus Liebe zu Gott geübt werden kann[1144]). Die Übung der Feindesliebe macht uns mehr als jede andere Tugend Gott ähnlich, soweit dies überhaupt möglich ist. Nur bei diesem Gebote fügte der Heiland als Begründung so klar hinzu: „Damit ihr Kinder eures Vaters seid . . . Seid also vollkommen[1145]), wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Die Eigenschaften des göttlichen Seins und Erkennens wie die physischen Attribute des göttlichen Wollens kann der Mensch nie zu erreichen suchen, sondern nur die moralischen Vollkommenheiten (nicht dem Grade, aber der Art und Weise nach), und unter diesen besonders seine unendliche Liebe und Güte, die ihren höchsten Gipfel in der Feindesliebe hat. „Geben nicht kannst du wie Gott, aber vergeben wie er." Zu wissen, durch Feindesliebe Gott am (relativ) ähnlichsten zu werden — welch ein Antrieb zu ihrer Übung für den Christen!

Von den Vätern und Kirchenlehrern haben u. a. besonders Gregor v. Nyssa, Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Cassian, Beda, Bernhard, endlich Thomas von

Aquin die durch Feindesliebe zu erreichende Gottähnlichkeit betont[1146]).

Insofern die freie Tätigkeit des Menschen meist in den Beziehungen zum „Nächsten" und zur Gesellschaft sich bewegt und für die Liebe zu Gott und das religiöse Leben ein Hauptkriterium in der gewissenhaften Sorge für das eigene und fremde (zeitliche und ewige) Heil sich findet[1147]), kann die Nächstenliebe, in ihrer Kulmination Feindesliebe, als die völlige Erfüllung des Gesetzes und die beste Nachfolge Christi gelten. „Wer den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt, denn jedes andere Gebot ist in dieser Vorschrift zusammengefaßt: Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst. „Die Liebe also ist die Erfüllung des Gesetzes", versichert uns der hl. Paulus[1148]) und, hingerissen von der Schönheit und Vollkommenheit dieser Nächstenliebe, widmet er ihr im 1. Korintherbriefe jenen erhabenen Hochgesang, worin er sie als aller Tugenden Königin preist, ohne welche der Mensch trotz aller Sprachengabe, Weissagung und Wissenschaft, des felsenfestesten Glaubens und des größten Heroismus in Übung der Humanität nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle ist. Denn „die Liebe ist langmütig, ist gütig; die Liebe eifert nicht, handelt nicht unbescheiden, bläht sich nicht auf, ist nicht ehrsüchtig, sucht nicht das ihre, läßt sich nicht erbittern, rechnet das Böse nicht an, freut sich nicht der Ungerechtigkeit, sie freut sich aber mit der Wahrheit. Alles erträgt sie, alles glaubt sie, alles hofft sie, alles übersteht sie. Die Liebe hört nie auf, wenn auch die Weissagungen abgetan werden oder die Sprachen ein Ende nehmen und die Erkenntnis vergehen wird . . . Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei: das größte aber unter diesen ist die Liebe."[1149])

Anmerkungen.

1) U. a. erklärt auch Linsenmann (305 ff., ebenso Koch, 427) bei Besprechung des christlichen Gebotes der Liebe den amor affectivus (die innere Empfindung) für ein notwendiges „Kennzeichen wahrer Liebe". „Dieselbe unterliegt aber den Naturgesetzen der Affekte, sie kann momentan erregt, gesteigert, entzündet werden, tritt aber auch wieder zurück in den Zustand des Unbewußten. Es ist aber notwendig, daß wenigstens zeitweilig der Affekt der Liebe vorhanden sei, denn wer nicht von dem Affekt der Liebe warm werden kann, der hat eben keine Liebe, seine Tugend ist im besten Falle eine Tugend des Verstandes, nicht des Herzens. Sofern wir aber die Erregung der Affekte in unserer Gewalt haben, gibt es eine Pflicht, die Liebe zu erwecken, da der Affekt der Liebe einen wesentlichen Bestandteil der inneren Disposition für die Rechtfertigungsgnade ausmacht . . . Mein eigener Wille ist nicht Meister über meine Liebe, er kann mir nicht befehlen zu lieben; er kann mir nur befehlen, solche Handlungen zu vollbringen, welche als Erweise der Liebe gelten können und sollen." Mit anderen Worten: eine Pflicht der Liebe gibt es nur, soweit die Liebe der freien Willensbestimmung unterworfen ist. Von einem allgemeinen Gebot der „Liebe" könnte man also nach Linsenmann nur im uneigentlichen Sinne reden: „Sofern die Theologen von einer Pflicht, die Liebe (scil. zu Gott) zu erwecken, reden, erachten sie als genügend . . . jene im Geiste sich vollziehende Wertschätzung Gottes über alles, vermöge deren der Liebende bereit ist, um Gotteswillen, oder wenn das Seelenheil es fordert, alles andere gering zu achten und dahinzugeben, so schwer es auch dem natürlichen Menschen fallen möchte . . ."

Auch Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" enthält neben vielen Unrichtigkeiten den richtigen Satz (236): „So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, in denen geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht, selbst wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden." Unrichtig zum Teil ist die Bemerkung des Kantkommentators Kirchmann (l. c.): „Liebe ist Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll (zur Liebe geneigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding."

2) L. Pfau, Freie Studien. Stuttgart 1866, S. 118; zitiert nach A. Rau (l. c. 189 ff.), der sich auf Pfau beruft. Auch Rau erblickt sein Ideal in der Sinnlichkeit des griechischen Polytheismus. In seinem Buche „Empfindung und Denken", 377, schreibt er: „Wollt ihr die Menschen bessern, so macht sie glücklich, wollt ihr sie aber glücklich machen, so geht an die Quellen alles Glückes, an die Freuden — an

die Sinne! Die Verneinung der Sinne ist die Quelle aller Verrücktheit und Bosheit und Krankheit im Menschenleben; die Bejahung der Sinne ist die Quelle der physischen, moralischen und theoretischen Gesundheit. Die Entsagung, die Resignation, die Selbstverleugnung macht den Menschen finster, verdrießlich, schmutzig, geil, feig, geizig, neidisch, tückisch, boshaft, aber der Sinnengenuß macht heiter, mutig, nobel, offen, mitteilend, mitfühlend, frei, gut . . ."

3) Vgl. Hettinger, Apologie des Christent. I, 367.

4) Zitiert nach Jos. Müller, Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und praktischen Bedeutung. Mainz 1897 S. 119.

5) Nach J. Müller, l. c.

6) Thom. s. th. 1, 2, q. 27 u. a.; vgl. Augustin., Conf. 4, 13, 20 u. a.; Weiß, Apol. IV, 960 ff.

7) Ethic. N. II, 4; vgl. Cathrein I, 64 ff.

8) Ethik, 468 ff.

9) Vgl. Paulsen, l. c.

10) Thom., s. th. 1, 2, q. 26 a. 3. — Vgl. Weiß, IV, 963 ff.

11) Z. B. Nathusius, 143: „Wenn der Gottesbegriff nur als eine logische Notwendigkeit hingestellt wird, so kann niemals ein Gottesglaube entstehen. Gott ist dann ein Produkt meines Denkens, also ein Götze. Was ich Gott nennen soll, das will nicht ich ergreifen, sondern es muß mich ergreifen; das tun aber nicht die Folgen eines von mir aufgestellten Ober- und Untersatzes, der auf diesem Wege gefundene Begriff gibt keinen Halt, darum auch kein Ableitungsprinzip für die Ethik." — Derselbe Verfasser klagt auch (533), daß bei der Unbestimmtheit der Grenzen der staatlichen Gewalt (!) die Frage noch nicht klar beantwortet sei, „inwieweit die christliche Ethik dem Rechte zumuten soll und dürfe, sich der christlichen Sittlichkeit gemäß zu gestalten. Denn mit solchen allgemeinen Redensarten ist nichts genützt, wie etwa die, der Staat solle die sittlich-religiöse Wohlfahrt als das Höchste ansehen, lehren und so sehr als möglich auf ihre Verwirklichung hinarbeiten, und eben so wenig mit der allgemeinen Aussage, der Staat müsse die christliche Sittlichkeit seinen Ordnungen zugrunde legen. Soll er auch das Vergeben, die Darbietung der linken Backe u. dgl. in seinen Rechtsordnungen zum Ausdruck bringen?" Vgl. Walter, lib. c. S. 204—238: Protestant. Moral und Sozialpolitik.

12) S. 487 ff.

13) Schelling, Philosophie der Offenbarung, 23: „Seine Feinde nicht nur nicht hassen, nicht verfolgen, sondern ihnen wohltun, ja sie lieben, ist über die Vernunft. Die höchsten Gebote einer großmütigen und die Menschen erhebenden Sittenlehre wären unerfüllbar, wenn der Mensch nicht über die Vernunft tun könnte."

14) Augustin. de vera relig. 13, vgl. Schneider, Weltordnung usw. S. 6 ff.

15) Propp. Baji damn. 34. 36; Prop. 11 damn. ab Alex. VIII; Prop. 24 (Pistoj.) damn. a Pio VI.

16) Cfr. Neeb, 29 ff.; Cathrein, I, 28.

17) Max Stirner, „Der Einzige und sein Eigentum". Ausgabe von P. Lauterbach.

18) L. c. 193. 288. 372, zitiert nach W. Schneider, Göttl. Weltordnung usw. 288 ff.

19) 1894 S. 185 ff. . . . Nach Schneider, 281.

20) Ch. Darwin, Leben und Briefe I, 174 ff. Nach Schneider, 176.

21) Cfr. Schneider, l. c. u. ff.

22) P. Nordheim, die Erfüllung des Christentums auf Grundlage der Entwicklungslehre 360 f. Nach Schneider, 182.

23) S. 184.

24) Fr. Nietzsche, Ausg. Kögel 1. Abt. VIII S. 220 f. u. a.

25) Cfr. Schneider, 231.

26) L. c. 282.

27) Spencer erzählt sogar eine sehr erbauliche Geschichte von dem „christlichen" Hunde Punch, der den Gipfel der moralischen Vollkommenheit erklommen und namentlich auch Feindesliebe geübt habe; denn als er im Kampfe mit einem unchristlichen Hunde schmählich gebissen wurde, rächte er sich nicht, sondern begnügte sich mit einer „quäckerartigen und zugleich wissenschaftlich durchaus richtigen Selbstverteidigung" (Hugo Spitzer, Beiträge zur Deszendenztheorie 508 ff., nach Schneider 376 ff.). Selbst wenn diese ungereimte Geschichte wahr wäre, würde sie nicht für, sondern gegen die Spencersche Moral zeugen, für welche sich der Begriff „sittlich-gut" mit „angenehm" deckt.

28) L. c. 288.

29) Rud. v. Ihering, Geist des römischen Rechts. Bd. II, 9.

30) Ich kann mich mit dem Beweise, daß keine einzige Weltanschauung außer der theistischen die Sittlichkeit, mithin auch das Gebot der Feindesliebe, wissenschaftlich begründen und unbedingt zu ihrer Übung verpflichten kann, natürlich nicht lange aufhalten, so groß auch die Versuchung zu dieser Beweisführung wäre; denn kein anderes Problem ist in diesem Maße geeignet, die gewöhnlichen Behauptungen über die Mittel zu ihrer Sanktion zu widerlegen, Macht der Gewohnheit, Furcht vor der Gewalt des Stärkeren, Bestrafung durch die Gesellschaft usw. Die Tatsache, daß viele, die der theistischen Weltanschauung nicht beistimmen, dennoch die Erhabenheit der Feindesliebe wenigstens ahnen, vielleicht auch bis zu einem gewissen Grade üben (s. Feindesliebe bei den Natur- und Kulturvölkern), beweist nichts dagegen, „läßt vielmehr die Hauptfrage offen, nämlich ob eine religionslose Weltansicht überhaupt und durch sich eine echte d. i. über die Nützlichkeits- oder Klugheitsmoral wesentlich und grundsätzlich hinausgehende, allseitige und in allen Lebenslagen standhaltende Sittlichkeit (hier Feindesliebe) zu lehren, zu begründen und auf die Dauer zu erhalten vermöge". Ich verweise von den zahlreichen, diese Frage behandelnden Werken besonders auf Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, 11 u. a.

31) Siehe darüber im 5. Teile!

32) 20. Säulenhom. 2. Vgl. Ps. 30, 10; Job 17, 7; über den Schaden, den der Zornige und Rachsüchtige sich selbst zufügt, s. bes. a. Seneca, de ira, passim. — Andere Väterstellen s. b. Randlinger, 143 ff.; Steinmüller, 98.

33) S. bes. de officiis 1, 25. Garve bemerkt hiezu: „Das Recht der Wiedervergeltung, das einzige Gesetz im Naturzustande, ist nicht nur unzulänglich, dem Unrecht zu wehren, sondern verewigt auch die Streitigkeiten. Jede Beleidigung wird mit einer größeren vergolten. Dadurch bekommt der angreifende Teil einen Schein des Rechts . . . Bei jeder Erwiderung werden die Leidenschaften immer mehr entflammt, die Streiche, welche man für die empfangenen zurückgibt, werden jedesmal grausamer und schlagen tödlichere Wunden. So entspringt auf beiden Seiten mehr durch die Hitze des Gefechtes selbst, als durch den Gegenstand, welcher es zuerst veranlaßt, ein unauslöschlicher Haß, der nun auf beiden Seiten seine gerechten Ursachen oder doch seine Entschuldigungen findet. Große Feindschaften sind gemeiniglich Folgen, nicht die Ursachen der Kriege."

34) Schiller; vgl. auch Jungfrau v. Orl. III, 4: „Fürchtet die Zwietracht . . ."

35) Vgl. Weiß, III, 180 ff. nach Lampridius, Alex. Sever. 50.

36) Bei den Alten z. B. Isocrates: *ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε.* Publ. Syr. 2: „Ab alio exspectes, alteri quod feceris."

37) Grupp, System und Geschichte der Kultur, Paderborn 1891 I. Bd. 114.

38) Glück, II, 77.

39) Ad. Frh. Knigge, über den Umgang mit Menschen, II, 11, 186 bis 190. (Ausg. Händel.)

40) Vgl. die beachtenswerten Ermahnungen an die Reichen bei V. Cathrein S. J. Moralphilosophie, II. Bd. 75.

41) Vergleiche über diese Art von „Feindesliebe" Hilty, I, 127. „Man muß um jeden Preis und um seiner selbst willen es versuchen, gewohnheitsmäßig alle Menschen zu lieben, ununtersucht, ob sie dessen würdig sind oder nicht, was viel zu schwer immer richtig zu bestimmen ist. Denn ohne Liebe wird das Leben, besonders nach Vorübergang der Jugend, viel zu traurig, und vollends der Haß, in den die Gleichgültigkeit bei gegebenem Anlasse allzuleicht übergeht, vergiftet die Existenz der Massen, daß sie dem Tode durchaus nicht mehr vorzuziehen ist. Laß dich daher durch nichts, weder Philosophie, noch Erfahrung von der Liebe abbringen und lehne die Frage der Würdigkeit a limine ab. Das ist das einzige Mittel, das innerste des Gemütes stets ruhig zu behalten, und an allen Dingen und Menschen Interesse zu nehmen, die einem sonst nach und nach zum größten Teile verleiden müssen. Wenn du aber mit dem Dichter sagen willst:

„Ich liebe, die mich lieben, und hasse, die mich hassen,
So hab ich's stets getrieben und will davon nicht lassen," —

nun so probier's eine Zeit lang, Probieren geht über Studieren. Du wirst aber sehr bald bei viel Haß und sehr wenig Liebe ankommen."

42) Thom. de ver. q. 27, a. 2.

43) Garve, 264.

44) Linsenmann, 8.

45) Apg. 14, 16.

46) Z. B. Schiller, Jungfrau von Orl., III, 4, 29—39:

„. . . Frei wie das Firmament die Welt umspannt,
So muß die Gnade Freund und Feind umschließen . . ." u. v. a.

47) S. Cathrein, I, 80.

48) Bei Seneca, ep. 90: „Homo sum, nihil humani alienum a me puto." Vgl. S. Ambrosius, de offic., 3, 3: „Considera, o homo, unde nomen sumseris! ab humo utique, quae nihil cuiquam eripit, sed omnia largitur omnibus et diversos in usus omnium animantium fructus ministrat. Inde appellata humanitas, specialis et domestica virtus hominis, quae consortem adiuvet."

49) Cathrein, II, 70.

50) „Der Türmer", Stuttgart V, 102. — Auch Uhland spricht vom „Deutschen Gott", den man in Eichenwäldern zu suchen habe.

51) Nach Cathrein II. 695 ff. Hartmann lehrt, daß „zwischen souveränen Nationen nur der Naturzustand, d. h. der Krieg aller gegen alle mit Waffenstillständen aus Opportunitätsrücksichten besteht". Nach Lasson „behält sich der Staat vor, das Völkerrecht zu beobachten oder nicht, je nachdem er es in seinem Interesse finde"; da es „für ihn keine sittliche Pflicht, keine Rechtsordnung gibt, der er zu gehorchen hätte, so dient er nur seinem Nutzen" usw.

52) Vgl. Cathrein II, 691.

53) Weiß IV, 969 ff. u. a. geben der ersten Art von Nächstenliebe die leicht irreführende Bezeichnung „übernatürliche", der zweiten die Benennung „natürliche Liebe". Auch die Ausdrücke „theologische" und „anthropologische Liebe" sind in diesem Falle wenigstens unklar.

54) So Lessius, Augustinus, z. B. conf. 13, 9 u. 10; de civit. Dei 11, 28; Thom. s. th. 1, 2, q. 28 a. 6. c. Cfr. Jungmann, lib. c. 62 ff.; Schiller u. a.

55) Vgl. bes. Cathrein, I 394 u. ff.
56) Mtth. 19, 8 ff.; 5, 43 u. a.
57) Vgl. I 401—406.
58) L. c. II, 71.
59) Eph. 4, 1—6; Mal. 2, 10; Apg. 10, 34. 35; 17, 24; Röm. 3, 29; 10, 12; Gal. 3, 27 ff.; Kol. 3, 11 u. a.
60) 1. Tim. 2, 4. — Mehr darüber Bittner, 422, wo auch folgende Stellen aus den Vätern ausführlich zitiert sind: Augustin. de civ. D. 12, 21, 27; Lactantius, div. instit. 5, 6—8: „Vera et divina religio sola efficit, ut homo hominem carum habeat eumque sibi fraternitatis vinculo sciat esse constrictum; si quidem, si ab uno Deo inspirati omnes et animati sunt, quid aliud quam fratres sumus? Si pater idem omnibus Deus est, Dei patrisque communis beneficia cum iis, qui non habent, partitur, nulli nocet, nullum premit, non fores claudit hospiti, non aurem precanti, sed et largus, beneficus et liberalis, quas regias esse laudes Tullius (in orat. p. Sulla, cap. 9 et de finib. lib. III, 22) existimavit." — Lactant. Div. instit. lib. VI, 10. „Si ab uno homine, quem Deus finxit, omnes orimur: certe consanguinei sumus; et ideo maximum scelus putandum est, odisse hominem vel nocentem. Propterea Deus praecepit, inimicitias per nos nunquam faciendas, semper esse tollendas, scilicet ut eos qui sint nobis inimici necessitudinis admonitos mitigemus."
61) Sir. 50, 27. 28; Joh. 4, 9; 8, 48 u. a.
62) Luk. 10, 30 ff.
63) Mtth. 8, 10 ff.; 15, 21 ff.; Joh. 4, 7 ff. usw.
64) Gal. 2, 20.
65) Vgl. den Art. „Liebe" in Herders Kirchenlexikon[2].
66) Koch, 429; S. Augustin. doctr. christ. 1, 27 u. 28.
67) Thom. s. th. 2, 2. q. 26. a. 4.
68) Thom. comm. in Gal. 6, 2; opusc. 4; in 3 sent. libr. d. 30. q. 1. a. 1.
69) Vgl. Matth. 10, 37. — Gregor. hom. 37 in evang.: „ . . quos proximos novimus, diligamus; et quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nesciamus." Augustin., sermo 271 ad Ps. 31, 4: Der Mensch und der Sünder sind zweierlei . . . Gott soll nicht den Feind töten, sondern die Bosheit, nicht was Gott, sondern was der Mensch selbst geschaffen hat. — Lib. 19 contra Faust., c. 24; dies habe als Regel zu gelten, daß wir am Feinde hassen, was an ihm böse ist, d. h. das Unrecht, und daß wir an ihm lieben, was an ihm gut ist. Ebenso de doctr. chr. I, 27; Gregor, hom. 32 in Ev. — Thom. s. th. 2. 2. q. 25 a. 6: „Ich antworte, gemäß ihrer Natur, nach der sie die Seligkeit genießen können, seien die Sünder zu lieben, denn die gemeinschaftliche Grundlage der heiligen Liebe ist die ewige Seligkeit; gemäß der Schuld aber, die ein Hindernis bildet für die Seligkeit, seien sie aus dem gleichen Grunde zu hassen, selbst wenn es Vater, Mutter usw. wäre, wie Luk. 14 geschrieben steht. Daß sie also Sünder sind, müssen wir in ihnen hassen, daß sie Menschen sind, in heiliger Liebe lieben . . . Die Bosheit in den Sündern haßte der Prophet (Ps. 138, 22) und das ist der vollkommene Haß." Ebenso l. c. a. 8: „Die Feinde lieben, insoweit sie Feinde sind, ist verkehrt (perversum) und gegen die heilige Liebe; das hieße nämlich das lieben, was für den andern ein Übel ist. Die Feinde zu lieben, weil sie der menschlichen Natur teilhaftig sind, ist notwendig zur hl. Liebe gehörig, nämlich von der allgemeinen Nächstenliebe niemand auszunehmen." Quaest. disp.: nicht Freund und Feind, Liebender und Nichtliebender seien einander so entgegengesetzt wie das Feuer dem Wasser, sondern nur Liebe und Nichtliebe; die Nichtliebe aber (d. h. den Umstand, daß der Feind eben Feind sei), dürften wir nicht lieben, sondern müßten sie hassen. Andere Stellen bei Randlinger, 144.

70) Rau, l. c. II, § 14. — Auch Pfau (Freie Studien, zit. nach Rau, V, 31) behauptet, die christliche Moral rühre „Gerechte und Ungerechte in einen Liebesbrei zusammen und hebe so mit dem sittlichen Gegensatz die sittliche Tätigkeit auf . . .“

71) Ähnlich schrieb schon Epictet in einer dem Konsul Marius Valerius Messalinus gewidmeten Schrift (nach Hilty, I 73): „Jede Sache hat zwei Seiten, von denen sie genommen werden kann. Von der einen ist sie erträglich (hebbar, anfaßbar), von der andern nicht. Tut dir z. B. dein Bruder Unrecht, so nimm es nicht von deiner Seite auf, daß er dich beleidigt habe — das ist seine Handhabe, die für dich unfaßbar ist —, sondern von der Seite, daß er dein Bruder und Jugendfreund ist, dann fassest du die Sache da an, wo deine Handhabe ist.“

72) P. Keppler, 13: „Nicht einmal in der Theorie, vollends nicht in der Praxis kann die übertriebene und unmenschliche Forderung des Stoizismus auch nur halbwegs konsequent durchgeführt werden. Der stoische Idealweise, wunschlos und hoffnungslos, freud- und neidlos, ohne Herzschlag und Pulsschlag, ist kein menschliches Wesen mehr, ein blutleeres Schemen, das bloß in hohlen Deklamationen geistert . . . Der Stoizismus erweist sich trotz vielen moralischen Rückgrates, trotz eines tüchtigen, sittlichen Fonds unfähig, das Problem (des Leidens) zu lösen, weil er vom Menschen beständige, riesige Ausgaben an geistiger und moralischer Kraft fordert, ohne doch ihm irgendwelche Einnahmequellen zu eröffnen.“ — Bedeutend milder ist die von der Stoa, besonders der jüngeren, deutlich beeinflußte Forderung der „Unverletzlichkeit“ bei manchen Kirchenvätern, besonders dem hl. Chrysostomus, zu beurteilen; vgl. Randlinger, 142 ff.: „ . . . die von ihm vertretene Apathie ist nicht die aus dem Pantheismus entsprossene stolze Selbstvergöttlichung der Stoa, sondern die gottvertrauende, über die irdische Vergänglichkeit in eine selige Zukunft blickende *ἀπάθεια* im Lichte des Unsterblichkeits- und Auferstehungsglaubens.“

73) Joh. 18, 23 u. a.

74) Vgl. namentlich über die Feindesliebe des hl. Paulus G. Patiß, l. c. 497 ff.

75) Bei den hl. Vätern, welche die Frage über die Empfindung erlittener Beleidigungen behandeln, finden wir wiederholt Äußerungen, die leicht zu Mißverständnissen Anlaß geben können. Namentlich der hl. Chrysostomus betont immer, ähnlich der stoischen Schule, wo der Schmerz für kein eigentliches *„κακόν“* galt (siehe auch J. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 73), die Seele des Menschen (er meint den Willen) empfinde die Beleidigung nicht. Vgl. 2. Säulenhom.: „. . . . der Mensch da hat dich verhöhnt; — aber es hat dich nicht gerührt oder geschmerzt — und so bist du auch nicht verhöhnt, ja viel eher hast du verwundet, als du verwundet bist. Denn wenn der Beleidiger sieht, daß sein Schlag die Seele nicht trifft, so beißt es ihn um so heftiger . . .“ Ähnlich Tertull. de patient. 8. — Noch deutlicher ist Chrysost. in hom. 13 in Mtth. — Heutzutage, wo der Stoizismus nur mehr historisches Interesse hat und die eben erörterte Frage nichts weniger als aktuell ist, dürften der christlichen Lehre stoizistische Tendenzen nur noch unterschoben werden, um die Gelegenheit eines billigen Witzes bei den Haaren herbeizuziehen. So spottet Albr. Rau (Ethik Jesu, 159. 160), da die Christen der Theorie nach reine Geister seien, also ohne Nerven, und kein Fleisch und keine Knochen besitzen, so könnten sie Schläge wohl kaum als schmerzhaft und demütigend empfinden.

76) Fichte, Sittenlehre S. 1 f. Bd. IV d. S. W.

77) Thom. s. th. 1, 2, q. 27. a. 3; 2, 2, q. 25, a. 4 u. q. 26, a. 4

78) Daß der Mensch sich selbst liebe, braucht die Moral nicht vorzuschreiben; denn das ist, wie schon Aristoteles sagte, naturnotwendig

(Polit: 2, 2, 1263 b l: „*Οὐ μάτην τὴν πρὸς αὐτὸν ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἐστι τοῦτο φυσικόν*"), und Schopenhauer hat in diesem Sinne recht, wenn er meint, die Moral käme dazu „zu spät"; wohl aber hat die Moral die richtige, geordnete Weise der Selbstliebe zu lehren. Cathrein, II, 47.

79) Vgl. Cathrein, I 242 ff.

80) Kant, Metaphysik der Sitten, 301: „Aber einer ist mir doch näher als der andere, und ich bin im Wohlwollen mir selbst der Nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächsten als (?) dich selbst? Wenn einer mir näher ist als der andere, ich also zum größeren Wohlwollen gegen den einen als gegen den andern verbunden, mir selber aber geständlich näher bin als jeder andere, so kann ich, wie es scheint, ohne mir selbst zu widersprechen, nicht sagen, ich soll jeden Menschen lieben wie mich selbst, denn der Maßstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen . . ." Ebenso bemerkt Kirchmann dazu: „. . . . In dem Triebe (zum Wohltun) ist von selbst gesetzt, daß er mit der entfernteren und loseren Verbindung des andern abnimmt, und diese Rücksicht hat auch die Autorität bei ihrem Gebote eingehalten, wie die Volkssitten genügend erkennen lassen. Nur schwärmerische Religionsstifter können, wie in den Evangelien, diese Schranke verleugnen."

81) Cic. de Fin. Bon. et Mal. 23. — Thom., s. th. 2, 2 q. 26. a. 1, 6—8. — Vgl. a. Gutberlet, Ethik, 113 ff.

82) II, 75.

83) Die Erde gibt den nötigen Bedarf an Lebensmitteln für ein ganzes Land nur dann ab, wenn es ihr durch harte und planmäßige Tätigkeit abgerungen wird. Zu solcher Tätigkeit aber vermag nur die Rücksicht auf eigene Bedürfnisse und Interessen anzuspornen. Nur Privateigentum vermag Ordnung und Freiheit zu vereinen, vermag den einzelnen schon mit Rücksicht auf den eigenen Besitz von Unrecht oder beständigem Rechtsstreit abzuhalten. Dazu kommen im Sozialismus die furchtbaren moralischen Gefahren, Auflösung der Familie, Abhängigkeit der Entfaltung der Künste und Wissenschaften von der Willkür der großen Masse, Verhindern jeder freien Kraftentfaltung und unbewußte Aufforderung zur Mittelmäßigkeit, wenn nicht gar zu versteckter Arbeitsscheu und Betrug einerseits, zu größter Despotie und kleinlicher Spürerei anderseits, die absolute Herrschaft des Atheismus durch Leugnung des Dualismus von Geist und Materie und jeder Autorität und durch Verhinderung der Ausübung der Seelsorge. Dabei wollen wir nicht davon sprechen, daß es äußerst schwierig oder gar unmöglich ist, die Grenze zwischen Genuß- und Produktivgütern in jedem einzelnen Fall zu bestimmen, den ungefähren Bedarf der Gesamtheit und des einzelnen anzugeben, die Arbeitskräfte, zumal beim Prinzip der Freizügigkeit, und erst gar die Arbeit selbst einheitlich und planmäßig zu verteilen, so daß etwas Tüchtiges zustande komme und die einzelnen bei der allseitigen Gebundenheit das System nicht als harte, unerträgliche Fessel empfinden sollen, ferner die Arbeiten alle staatlich, gleichsam durch Automaten zu organisieren, die Arbeiter zur größten Schonung der allgemeinen Arbeitsmittel anzuhalten, endlich den Ertrag der Gesamtheit an die einzelnen nach einem klaren, bestimmten, leicht handlichen Maßstab von der Zentralstelle aus gerecht zu verteilen. Zudem müßte dieser Sozialistenstaat, der das höchste Prinzip in der Schaffung von Bequemlichkeit für die Arbeiter erblickt, sich bei einer einheitlichen Organisation über alle Nationen erstrecken, weil er sonst bei diesem Prinzip die Konkurrenz mit den nichtsozialistischen Staaten nicht aushalten könnte. — Vgl. Cathrein, Der Sozialismus usw. Freiburg.

84) Vgl. Winterstein, lb. c.

85) Luk. 16, 19 ff.; Mtth. 6, 21 ff.

86) Mtth. 13, 44 ff., 19, 27 ff.; Luk. 12, 33; Mark. 8, 36; 10, 21.

87) Mtth. 25, 41 ff.

88) Mtth. 19, 21.
89) Luk. 6, 30 u. a.; 14, 12 ff.
90) Luk. 6, 29 ff.
91) Winterstein 27. 28, wo sehr zahlreiche Beispiele dafür angeführt sind.
92) Apg. 5, 4.
93) Mark. 10, 23 ff.; Luk. 16, 19; Mtth. 6, 24 wird nur das Hängen am Reichtum verworfen.
94) Mtth. 23, 14 ff.; Mark. 12, 40 u. a.
95) Luk. 6, 20; Mtth. 5, 3.
96) Mtth. 8, 20; 10, 9 ff.
97) Leo XIII. „Inscrutabile": „Es ist evident, daß die bürgerliche Gesellschaft der soliden Grundlagen entbehrt, wenn sie auf der einen Seite sich nicht stützt auf die unveränderlichen Gesetze des Rechtes und der Gerechtigkeit und wenn auf der andern Seite die menschlichen Willensbestrebungen nicht geeinigt sind durch eine aufrichtige Liebe." — Die kaiserlichen Erlasse vom 17. November 1881 und vom 4. Februar 1890 erklären die Fürsorge für die wirtschaftlich Schwachen als „eine der höchsten Aufgaben eines jeden Gemeinwesens, das auf den sittlichen Fundamenten des christlichen Volkslebens steht", als eine Arbeit „im Geiste christlicher Sittenlehre". (S. Schneider, Göttl. Weltordnung 186 ff.) Vgl. bes. Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen.
98) Es müßte elend um die Sozialpolitik eines Christen bestellt sein, wenn sie sich nicht auf die sittlichen Normen seiner Weltanschauung stützte, und ebenso elend wäre die religiöse Weltanschauung eines Menschen, welche sich nicht auch auf sein sozialpolitisches Denken und Handeln erstreckte. Die in neuerer Zeit von Sombart verlangte Unabhängigkeit der Sozialpolitik von der Moral wurde denn auch von Fr. Walter gebührend zurückgewiesen (lib. c.).
99) Vgl. Brandscheid, Ethik, Wiesbaden 1895. 82 u. ff. — Paulsen II, 781 ff.; Linsenmann, 669 u. a.: „. . . . Man hat die Leute unzufrieden gemacht, nicht aus Liebe zu ihnen, sondern um von ihrer Unzufriedenheit Gewinn zu ziehen."
100) „Ja, so sind sie," ruft Müller, der diese Erscheinung an der Hand der modernen Literatur nachweist (Keuschheitsideen 115 ff.): „. . . und das Schönste ist, daß unser Proletariat auch vollständig damit einverstanden ist. Es will keine Wohltäter, keine Linderer der Armut — die barmherzigen Schwestern, die christlichen, caritativen Institute sind vielmehr aufs Tiefste verhaßt, weil sie ja den großen Tag verzögern — — es verlangt nicht einmal von seinen Führern ein werktätiges Herz, es verlangt nur Worte, phrasenhafte Verherrlichung des einzig edlen, tugendhaften Pöbels und Verdammung der bösen, schlechten Kapitalisten. Unsere Sozialisten . . . schonen sogar Rothschild, verteidigen die Börse und das semitische Kapital und sind zufrieden, wenn einige Tausend nicht etwa für das notleidende Volk, sondern für den Agitationsfond, also wieder für die Führer und Geschäftsmänner der Bewegung, gezollt werden. Man verdenkt den Verkündigern ihrer Ideen in keiner Weise, daß sie ein Aristokratenleben führen, so wenig als ein Graf, ein Millionär in ihren Augen gewinnt, wenn er Mönch wird; er verliert im Gegenteil. Soweit sind schon die Früchte der ausgestreuten Saat moralischer Gedankenverwirrung gereift . . ."
101) Vgl. Walter, 124 ff. 331. — Die Abneigung der Sozialdemokraten gegen eine Sozialreform ist übrigens unter allen Umständen unvernünftig und verwerflich. Vgl. Paulsen, 784: „. . . auch im schlimmsten Falle würde die Sozialreform den Übergang erleichtern, indem sie Härten milderte, Widerstände minderte, die Herzen und die Köpfe für das Kommende bereitete und ihm durch Organ- und Form-

bildungen den Weg bereitete. Denn das ist wohl die schwerste Täuschung der Sozialdemokratie, daß, je größer das Elend, desto näher die Herrlichkeit. Sind die Keime des Zukünftigen nicht ausgebildet, dann wird der allgemeine Zusammenbruch, den sie voraussieht, lediglich das Ende der Dinge sein. Die generatio aequivoca kommt in der geschichtlichen Welt so wenig vor als in der organischen . . ."

102) Schäffle (Bau und Leben des sozialen Körpers, II, 64): „Die christliche Moral gebietet den Streit für die höchsten Güter bis zur Selbstaufopferung und auf die Gefahr des Martyriums; sie predigt nicht jene Liebe, welche den letzten Funken anregenden Wettstreits auslöscht und dem Nebenmenschen das Faulbett zuschiebt, sondern die Liebe, welche durch Vereinigung und durch Begeisterung für Gemeinschaftsinteressen stark macht zum Streit, die Liebe, welche vom vernichtenden und ausbeutenden Kampf zum wechselseitig nützlichen Wettstreit emporhebt, welche durch Unterstützung streit- und lebensfähig macht für legale und moralische Führung eines vervollkommnenden Daseinskampfes."

103) Vgl. a. Weiß, IV, 311 ff.

104) Vgl. Winterstein, 212 ff.; 248 ff.; 272 ff. — Walter, 77 ff., bes. 79, wo auch ausführliche Literatur angegeben.

105) Protestantischerseits vgl. z. B. Nathusius, die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage.

106) Cathrein, Moralphil., 601.

107) Simar, Lehrbuch der Moraltheologie.[3] 372.

108) Vgl. Winterstein, 268 ff. und Walter, 84 ff.: die christliche Nächstenliebe — ein sittlicher Faktor von großer volkswirtschaftlicher Tragweite.

109) Linsenmann, 658: „Es bezeichnet schon einen hohen Grad von Feindseligkeit und Gewalttat, wenn ein Mensch seine momentane Macht über den Nebenmenschen dazu gebraucht, um ihn der Freiheit zu berauben und zum rechtlosen Werkzeug herabzudrücken. Der Ursprung der Sklaverei liegt im Krieg (Kriegsgefangenschaft) und in der Seeräuberei; und die Fortdauer der Sklaverei hat in Wirklichkeit den Krieg, den Menschenhandel und den Menschenraub zu einem förmlichen Gewerbe gemacht, das bis zu diesem Tag noch nicht ganz sistiert ist. — Ferner wirkt das Sklavenverhältnis entsittlichend auf Herrn und Sklaven durch die Mittel, welche man zur Aufrechterhaltung der Sklaverei anwenden muß. Der Sklave kann nur durch Zwang in seinem Stande erhalten und der Mittel zur Selbstbefreiung beraubt werden. Der Sklavenhalter muß nicht nur bis auf einen gewissen Grad hart sein, sondern er hat ein, wenn auch nur scheinbares Interesse daran, den Sklaven auf einer niedersten Stufe der Zivilisation zu erhalten, ja ihn zu demoralisieren, daß er nicht seine Kräfte kennen lerne, sich mit anderen zu gemeinsamer Arbeit verbinde und dem Herrn gefährlich werde. Ist aber auf solche Weise ein Teil der Hausgenossen grundsätzlich entsittlicht, so kann dies nur wieder nachteilig auf den ganzen Haushalt zurückwirken; der Sklave wird nie heimisch im Hause; wie er keine Liebe empfängt, so geht auch Liebe nicht von ihm aus, Furcht und Mißtrauen ist der normale Zustand; die Arbeit des Sklaven ist kein sittliches Tun, es liegt kein Segen darin, sondern nur Haß und Fluch." Über diesen feindlichen Gegensatz im Altertum s. Döllinger, 677, 712 ff.

110) „Eine plötzliche Aufhebung der Sklaverei — und dieselbe wäre mit der Verwerfung des Geburtstitels eingetreten — hätte die Aufhebung und Verwirrung der ganzen Gesellschaft zur unausbleiblichen Folge gehabt. Sie hätte die Sklaven selbst dem größten Elend anheimgegeben, jedenfalls einem viel schlimmeren Lose, als sie unter der Obsorge menschlicher Herren hatten. Man denke sich Millionen völlig ungebildeter, durch die Sklaverei tief gesunkener Menschen, die plötzlich sich selbst überlassen

sind, ohne Obdach, Führung und Schutz . . .“ Cathrein, II, 449 ff. — Linsenmann, 661.

111) Philem. 16.

112) So über die unmenschliche Grausamkeit der Australier und Täsmanier gegen ihre Feinde siehe l. c. I. 86 ff., 123, 132, 187 u. a.; der Indianer, besonders der indianischen Weiber 88 ff.; der Afrikaner 87 ff. Bei den letzteren soll die Rachsucht gegen die Feinde oft soweit gehen, daß sich jemand „bei dem Haupte des anderen das Leben nimmt, um seinen Feind zu verderben, indem er für seinen eigenen Selbstmord den anderen verantwortlich zu machen sucht und dadurch dem sicheren Tod überliefert“. (87.) Schneider kommt (86) zu dem Schlusse: „Rache- und Vernichtungskriege sind überhaupt unter den Naturvölkern an der Tagesordnung. Geringschätzung des fremden wie des eigenen Lebens, Mordlust im Kriege und Grausamkeiten gegen Feinde und Gefangene sind allen Naturvölkern gemeinsame Charakterzüge.“

113) Hist. nat. 6, 17.

114) Bei allen Völkern ohne Ausnahme finden wir Schuldbewußtsein und Sühnebedürfnis vor. Darum finden sich Menschenopfer notwendig bei allen heidnischen Völkern, z. T. noch bis in die spätesten Zeiten hinein. Über die Menschenopfer bei den Griechen, auch den Athenern vgl. Döllinger, Heidentum und Judentum, 204—206; bei den Römern, sogar noch in der Kaiserzeit, vgl. Sepp, Heidentum II, 317: „Aber es (das Verbot der Menschenopfer) fruchtete um so weniger, als selbst die Kaiser sich nicht daran hielten;“ bei den Germanen, Kelten, Ägyptiern, Phöniziern, Chananitern, Puniern, Skythen, Arabern, Hispaniern, Persern usw. vgl. die ausführlichen Literaturangaben über Menschenopfer aller heidnischen Völker u. a. bes. bei Weiß, Apol. II. 132 ff.; Haneberg, Relig. Altertümer der Bibel, 53 ff.

Die Anthropophagie der Naturvölker ist nur eine konsequente Durchführung dieser Opferidee. (S. ausführlich bei Schneider, 190 ff.) Darum waren die Menschenopfer von jeher viel häufiger als die kannibalistischen Mahlzeiten. Den Mexikanern, welche wohl mehr als jedes andere Volk zu Ehren ihres Kriegsgottes Menschenblut vergossen, wird Großmut gegen ihre Feinde, die Spanier, nachgerühmt (l. c. 146 ff.). Viele Völker verzehren ihre eigenen verstorbenen Angehörigen aus reiner „Pietät“, weil es für diese ehrenvoller sei, den Menschen als den Würmern zur Speise zu dienen.

115) So über die Mexikaner: siehe Schneider, 146 ff.; über die Tasmanier II, 109; die Australier II, 117; die Buschmänner II, 157; die Neger II, 316, bes. aber II, 295 ff.: „Unsere christlichen Begriffe und Übungen von Nächstenliebe darf man bei den Negervölkern nicht suchen, wohl aber die Anlage dazu. Der Neger ist gastfreundlich, teilnehmend und hilfsbereit . . . Die allgemein eingeführte Gastfreundschaft erstreckt sich sogar soweit, daß ein Reisender oder, wie sie zu sagen pflegen, ein Fremder nicht leicht wegen eines Vergehens bestraft wird, gleichviel, ob er dasselbe vorsätzlich oder absichtslos begangen hat . . .“

116) L. c. I 36 ff. u. II, 109: „Wo gibt es eine Kolonie, deren Geschichte nicht mit Blut geschrieben ist, deren Boden nicht mit dem Blute der erschlagenen Eingeborenen gedüngt ist? In der Regel waren nur unnütze Glieder der europäischen Gesellschaft, Zuchthäusler und Zuchthauskandidaten, die „Pioniere der Kultur“, der zaubergewaltige Schnaps und die verheerende Lustseuche die ersten Gaben der ‚Zivilisation.‘ . . . Diese Wilden sind Lämmer im Vergleich zu jenen Wölfen in Menschengestalt, welche das Britentum in den Dienst seiner Kolonialpolitik gestellt hat.“ — Über die himmelschreienden Frevel der englischen Strafkolonisten gegen die Australier und die von ihnen jetzt ausgerotteten Tasmanier: II, 117, 129 ff., der Buren und später der Briten gegen die Buschmänner 157 ff.; der

Amerikaner gegen die Indianer (Vergiftung der Brunnen mit Strychnin, künstliche Verbreitung der Pocken, buchstäbliche Treibjagden auf sie usw.) 36 ff.

117) Der Afrikareisende Lenz (zitiert nach Cathrein, I, 504 ff.): „Der Neger weiß infolge angeborener Schlauheit und eines besondern Instinktes recht wohl zu unterscheiden, was gut und bös ist; hat er irgendeine Schlechtigkeit vor, die Ausplünderung eines Europäers oder sonst etwas, so kommt es nicht selten vor, daß er sein Fetischidol, das ihm in diesem Falle sein unbequemes Gewissen ist, einfach vergräbt, damit dasselbe nicht Zeuge seiner Schandtat sei."

118) Über die Babylonier siehe im dritten Teile.

119) Vgl. Grupp, System und Geschichte der Kultur II, 112.

120) Ausführlich bei Cathrein, I, 571 ff.

121) Nach Huet, 429.

122) Nach Gomperz, II, 67.

123) Huet, 429.

124) „Der neue und alte Glaube", 83.

125) Die mohammedanisch-arabische Kulturperiode, 2. Aufl., S. 6.

126) Dhamma pada 211; s. Pesch, Die buddhistische Moral, 17—19.

127) Wenn alles persönliche Sein schlecht, alles Leben Leiden ist, wie kann dann auch die größte scheinbare Tat des Erbarmens, das Sterben für den Nächsten, ein Verdienst, eine Tugend sein? Hat doch der Selbstmörder dabei den größten Gewinn. Der Buddhist ist höchstens zu einem gewissen Mitleid mit den anderen Geschöpfen, Menschen und Tieren, fähig, weil sie unter einem gleich großen Elend und der unerträglichen Qual des Lebens zu schmachten haben wie er selbst. Zu wirklicher, allumfassender Nächstenliebe im Sinne des Christentums fehlt dem Buddhismus das Verhältnis von Person zu Person. In keiner anderen Religion findet sich daher ein solcher Pessimismus, in keiner anderen, wie schon Strabo erwähnt hat, ein solcher Trieb zum Selbstmord.

128) Beachtenswert ist aber, daß neben diesen Geboten von „Liebe" das Gesetz der Blutrache, wenigstens seit dem Zeitalter der Reformbewegungen, ebenso heilig besteht. Die aus dem Blutsbunde beruhende Blutrache erwähnt das Epos in den unzweideutigen Worten, die es dem Unhold Kirmira in den Mund legt: „Jetzt will ich an ihm (Yudhisthira) die Rache nehmen, die ich lange unterhalten habe, und befriedigen will ich Vaka (meinen Bruder) von ihm. Jetzt werde ich frei von der Schuld gegen den Bruder und Freund." (Hardy, Indische Religionsgeschichte, 98.) An Verfolgungs- und Vernichtungssucht gegen religiöse Gegner übertrifft der Buddhismus unstreitig jede andere Religion der Weltgeschichte. Nirgends anderswo als unter der Herrschaft des Buddhismus sind die Christen jemals grausamer verfolgt worden, sind aus ihren Reihen Tausende von oft heiligmäßigen Personen, bei denen wahrhaftig keine Gefahr für den Staat zu fürchten war, Frauen, Kinder, Ordensleute, auf die entsetzlichste Weise zu Tode gemartert worden. Auch innerhalb des Buddhismus verfolgten sich die einzelnen Sekten mit furchtbarer Grausamkeit; so z. B. mußte im Jahre 1716 Banda, der besiegte und gefangene Befehlshaber der Khalsa, in Delhi es erleben, wie man seinem Sohne das Herz herausriß und dem Vater ins Gesicht schleuderte; alsdann wurde ihm selbst das Fleisch mit glühenden Zangen vom Leibe gerissen (Hardy, 133).

129) Sure 5, 53 u. a.: „Wir haben darin geboten, daß sie sollen geben Leben um Leben, Auge um Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr und Zahn um Zahn, und daß Wunden auch durch Wiedervergeltung eines Gleichen gestraft werden sollen." Ebenso Sure 16, 127; 42, 38.

130) Sale, Der Koran, 114.

131) Sure 17 verbietet, bei Ausübung der Blutrache die Grenzen der

Mäßigung zu überschreiten. — Wenn wir Sale (177), dem französischen Apologeten des Mohammedanismus, glauben dürfen, so wurde die Talion nur selten vollstreckt, sondern gewöhnlich, besonders in Persien, in eine dem Beleidigten auszubezahlende Geldsumme und Befreiung eines Moslem aus der Gefangenschaft verwandelt. Die Summe konnte nach Belieben nachgelassen werden. Die oben erwähnte 5. Sure, welche von der Wiedervergeltung handelt, hat den ausdrücklichen Zusatz: „Wer es aber als Almosen erlassen wollte, von dem soll es als eine Versöhnung angenommen werden." Jedenfalls ist aber die Bemerkung Sales falsch, daß das Judentum eine derartige Milderung nicht kenne; s. darüber bei Besprechung der alttestamentlichen Feindesliebe! Der Vergleich des Islam mit dem Pentateuch hinkt überhaupt von vornherein durch den zwei- bis dreitausendjährigen Unterschied der Entstehung beider. Vgl. auch Rieber, Die Blutrache usw. 322! — Fahrlässige Tötung kann in der Religion Mohammeds durch Befreiung eines Gläubigen und Erlegung einer Geldsumme gesühnt werden.

132) Vergeben von Beleidigung wird im Koran als verdienstlich gepriesen. „Wenn euch noch so viele Güter gegeben werden, so sind sie doch nur die Versorgung dieses vergänglichen Lebens, aber die Belohnung, die bei Gott anzutreffen sein wird, ist noch besser und beständiger für die, welche glauben, und . . ., wenn sie zornig sind, vergeben . . . Wer aber seinem Feinde vergibt und sich mit demselben versöhnt, wird seine Belohnung von Gott empfangen . . . Und wenn einer also Beleidigungen geduldig trägt und vergibt, wahrlich dies ist ein notwendiges Werk." (42. Sure.) Wenn aber in dem nämlichen Satze auch denjenigen eine noch bessere und beständigere Belohnung von Gott zugesagt wird, welche, „wenn ihnen eine Beleidigung oder ein Unrecht zugefügt wird, sich rächen", so haben wir hier einen jener oben erwähnten Widersprüche, welchen auch die diesen Satz kommentierende Bemerkung Al Beidawi's: „Tapferkeit und Herzhaftigkeit können mit Gnade und Gütigkeit gar wohl bestehen" (Sale, 548) nicht lösen kann.

133) „Sie verlangen, daß ihr Ungläubige, wie sie sind, werdet und ebenso gottlos, wie sie selbst, sein sollt." Ebenso Sure 3 und 5.

134) „Also sprechen die wahren Gläubigen: Ist nicht eine Sure geoffenbart worden, welche den Krieg gegen die Ungläubigen befiehlt?" Sure 2 verbietet, aber nur wieder in unerklärbarem Widerspruch mit anderen Stellen, den Offensivkampf gegen die Feinde. Auch Sale (181) rühmt den Moslemin nach, daß sie ein Volk nur dann angreifen würden, wenn dessen Religion in einer „groben Abgötterei" bestehe oder dem Sittengesetz zuwider sei. Unter jeder Bedingung aber muß das fremde Volk entweder die mohammedanische Religion annehmen, oder sich unterwerfen und Tribut bezahlen. Aber „grobe Abgötterei" und „Versuch zu Abgötterei" (darunter ist natürlich auch das Christentum gemeint) sind doch ganz unbestimmte Begriffe, welche um so leichter als Grund zur Bekriegung angegeben werden können und tatsächlich auch angegeben wurden, als im Islam die Begriffe „Religion" und „Staat" ganz ungeschieden auftreten.

135) Sale, 566.

136) Rachsüchtige Züge werden besonders dem Schlachtengott Wuotan beigelegt (vgl. z. B. seine Rache an der russischen Königstochter Rindr), dem Wali-Widar (Baldrs Rächer, der sich nicht die Hände wusch, noch sein Haar kämmte, bis er den Mörder Baldrs auf den Scheiterhaufen gebracht hatte) usw. In der Nibelungensage sind die Motive, wie schon Goethe sagt, „grundheidnisch". „Unerbittlich streng, wie das Schicksal die Ereignisse bestimmt, Mord aus Mord, Frevel aus Frevel zeugend, keine göttliche Lenkung, keine Gnade und Versöhnung kennend, so sind auch die handelnden Personen; durch Frevel und Blut schreiten sie ohne Zagen,

ohne Schwanken ihren Gang, unbeirrt in Liebe wie in Haß, und bewähren ihre Heldennatur noch im todestrotzigen Untergang. Altgermanische Weltanschauung beherrscht ihr Tun; Blutrache ist die heiligste Pflicht und Treue die höchste Tugend. Die germanische Treuepflicht schloß aber Frevel und Verrat, Betrug und Untreue nicht aus; denn Treue war den alten Germanen, wie Geschichte und Dichtung zeigen, keineswegs ein abstraktes, allgemein und gegen jeden geltendes ethisches Gebot; sie war vielmehr immer ein rechtlich-sittliches, persönliches Verhältnis; ... den Gegnern des Herrn oder der Sippe gegenüber war Haß, Feindschaft, Rache, die Verrat und Untreue gegen den Feind nicht scheut, Treuepflicht. So mordet Hagen treulos Siegfried als Rächer seines beleidigten Herrn, dem er die höchste Treue bis zum Tode wahrt; Kriemhilt, die gegen ihre eigenen Brüder wütet, begeht den Frevel aus Treue gegen Siegfried." (Jirizek, Deutsche Heldensage, 19.) In der norwegisch-isländischen Gestalt dieser Sage übten Signy, Regin, Siegmund, Sigurd, Guthorn furchtbare Rache an ihren nächsten Blutsverwandten, ebenso Gudrun in dem norwegischen Bericht. Das grausame Rachegericht in der deutschen Sagengestalt ist bekannt. (Kriemhilde gegen ihren eigenen Bruder; nicht ein Burgunder bleibt am Leben). Ebenso in dem Sagenkreis des Dietrich von Bern, der Ermanrich-, Wolf-Dietrich-, Rothersage usw.

Die Behandlung der Kriegsgefangenen scheint bei den Germanen grausam gewesen zu sein; doch wurde die angebliche nordische Grausamkeit, dem Feinde einen „Kriegsadler zu schneiden", (ihm mit dem Schwert die Rippen vom Rückgrat zu trennen und die Lunge herauszunehmen), wohl nie ausgeübt. Die Blutrache wurde frühe durch Loskauf von Dingen mit Geldeswert ersetzt. Tacitus preist den Nutzen dieser bereits einen weiten Fortschritt in der Kultur bezeugenden Einrichtung: „Nec implacabiles inimicitiae durant. Luitur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero; recipitque satisfactionem universa domus — utiliter in publicum, quia periculosiores sunt inimicitiae juxta libertatem." (Germ. 21.) — Die Sklaverei war sehr hart; vgl. Cathrein, II, 442.

Spuren wirklicher Feindesliebe finden sich fast nirgends, wenn auch die Versöhnung des Hasses unter Männern (warum?) nicht die letzte Tugend des sonst so kampf- und rachelustigen Wuotan bildet. In der Nibelungensage übt der Nationalheros Siegfried einen Akt der Großmut an dem gefangenen König. Vgl. auch die Mahnung im Sigurdrifalied, für die Bestattung des toten Feindes zu sorgen. — Neeb (38 f.) preist auch die Kelten als tapfer, menschlich und großherzig, besonders die versöhnende Milde des Fingal gegen Swaran (Fingal III). — Reine, wahre Feindesliebe sehen wir erst mit der allmählichen Ausbreitung des Christentums immer mehr und mehr hervortreten. Interessant ist ein Vergleich zwischen dem Chanson de Roland, in welchem die neu bekehrten Normannen alle anderen mit dem Schwert zur Annahme der Taufe zwingen, und mit dem späteren deutschen Rolandslied und seiner echt christlichen, schonenden, fried- und feindesliebenden Gesinnung. Vgl. auch den Heliand, den „Frieden wider Feinde". (Ausg. von Rückert, 1011; v. 862 ff.)

137) Nägelsbach, homerische Theologie, 13.

138) In fast allen Mythen erweisen sich die Götter als tückische Verführer und Versucher der Sterblichen (so Il. 9, 636; Od. 4, 261); sie verführen zu Trug und Meineid (Il. 4, 66; Od. 19, 396), verüben selbst zur Befriedigung persönlicher Rachelust Schelmenstreiche (Il. 22, 226; 23, 384 ff.); ihr Neid erstreckt sich nicht nur gegen alle glücklichen Menschen (Il. 7, 446 ff.; 15, 473; 17, 71. 450; Od. 13, 125 ff.; ausführlicher bei Nägelsbach, Homerische Th.), sondern auch gegen einander selbst. „Grausam und neidischen Herzens vor allen" nennt sie Kalypso (Od. 5, 118). „Ja, die Vorstellung der homerischen Menschheit hat den Göttern in den Erinnyen gleichsam ein Werkzeug geschaffen, ununterbrochenes

Glück, das selbst schuldlos als unnatürlich und ihre Vorrechte beeinträchtigend erscheint, gerade wie Schuld und Sühne zu rächen." (Nägelsbach l. c. 37).

Zur brutalen Rachsucht der Hera gegen die schuldlosen Troer vgl. u. a. Il. 4, 26 ff. — Phoenix preist zwar (Il. 9) die Versöhnlichkeit der Götter, aber in Wirklichkeit sind diese unversöhnlich oder doch wenigstens nur nach Laune und Willkür *„στρεπτοί"* —; ihre Versöhnlichkeit ist wie ihr Haß und ihre Rachgier ganz parteiisch, ungerecht; so bei Hera (gegen Herakles); Athene (Il. 6, 286 ff.; 24, 25); Poseidon (23, 25; gegen Odysseus) usw. — Den „Götterneid" lehrt auch noch Herodot; die Tragiker sprechen davon; vgl. Soph. Ai. 79, 118 ff.; ja sogar noch der fromme Xenophon (Cyrop. 5, 1, 28) und besonders die späteren, den alten Volksglauben der Griechen lehrenden Autoren, namentlich auch Plutarch (vgl. Nägelsbach, nachhom. Theol. 52; Döllinger, 263; bes. ausführlich s. a. Leopold Schmid, Ethik der alten Griechen I, 78—84). Das zuweilen gerühmte Wohlwollen einzelner Götter erstreckt sich nicht auf das Menschengeschlecht als solches, sondern ist höchstens eine meist leidenschaftliche und verbrecherische Vorliebe für einzelne Bevorzugte, also ebenfalls willkürlich und egoistisch; nirgends findet sich volle Güte, volle Barmherzigkeit oder volle Gnade und daher auch keine Vorsehung. — So hat Goethe in seinem Harfnerlied die griechischen Götter wunderbar gezeichnet: „Ihr laßt den Armen schuldig werden, dann überlaßt ihr ihn der Pein." Vgl. Cic. de nat. 2, 28: „Accepimus deorum cupiditates, aegritudines, iracundias; nec vero, ut fabulae ferunt, dei bellis proeliisque caruerunt."

Rachedurst und unversöhnlicher Haß bis über das Grab hinaus bilden auch bei den homerischen Helden die Regel. Vgl. den noch in der Unterwelt ganz unversöhnlichen Ajas; die ganze Ilias, der „Groll des Achilles" trotz aller Sühneversuche Agamemnons (9, 607); sein rachsüchtiger Zorn kann nur beendet werden durch einen andern, noch stärkeren rachsüchtigen Zorn, gegen Hektor, den Mörder des Patroklus. Nur das Übermaß der Rachsucht, die *ὕβρις* des Achilles, erfährt einen (eingeschränkten) Tadel. Vgl. besonders 21, 74. 103; 22, 261 ff.; 371 ff.; 24, 44. 54. Ebenso 16, 331; 6. 57. — Grausame Kriegssitten der homerischen Helden: z. B. Il. 9, 593 ff. Die Idee der Zusammengehörigkeit aller Menschen fehlt durchaus; jede fremde Nation gilt ohne weiteres als feindlich und wird ohne besondere Veranlassung auch stets so behandelt. (Od. 9, 40 ff. u. a.). Verbrechen werden mit roher, oft willkürlicher Grausamkeit bestraft. (Od. 22, 310 ff.) Selbst bei unfreiwilligem Morde und berechtigter Tötung pflegt Blutrache einzutreten; doch läßt sich der Bluträcher manchmal durch Annahme des „Wergeldes" *(ποινή)* besänftigen (Il. 2, 662; 9, 632).

Waldmanns (S. 20) Behauptung, Homer schildere, ebenso wie die späteren Dramatiker, das wirkliche Leben, wie es sei, ohne damit zu sagen, wie es eigentlich sein solle, und er „überlasse es dem Leser und Hörer, über die Handlungsweise der Helden abzuurteilen", kann ich nicht beistimmen; vgl. z. B. Il. 6, 62.

Das Gebot von Haß und Rachsucht findet sich auch in den anderen Sagen ausgesprochen, z. B. denjenigen von Prokne; Jon; in der ganzen Geschichte des Atridengeschlechtes (von Thyestes bis Orestes); Herakles gegen Iphitos usw.

Wohlwollende Gesinnung gegen den abbittenden und Genugtuung leistenden Feind (aber nur gegen einen solchen!) wird bei Homer zwar einigemal gepriesen und das Übermaß von Rachsucht verurteilt (so Il. 9, 497. 515. 525; vgl. auch 16, 30); Zeus gilt als Schirmgott der Fremdlinge und als Rächer der gegen sie verübten Unbilden; aber solche Lehren und Beispiele bilden ganz verschwindende und sehr wenig besagende Ausnahmen von der Regel, daß der homerische Held Haß und Rache gegen den Feind für strenge Pflicht hält.

139) Vgl. ferner 370 ff.; 706 ff.; 342 ff.
140) Nachhom. Theol. 246.
141) 57 Schn. 67 B.
142) v. 147 f.
143) Köstlin, lib. c. I, 150.
144) v. 27 f.
145) Binder, Wilh. Theognis Elegien, metrisch übersetzt. Stuttgart 1859.
146) v. 148.
147) 97.
148) 323 f.
149) 1219 f.
150) 105; 851.
151) 323 f.
152) 301 f.
153) 363 f.
154) 1087 f.
155) 341 f.
156) 366.
157) 867 f.
158) l. c.
159) Luthardt, Antike Ethik 12.
160) v. 1079.
161) l. c. I, 150.
162) Christ, 152 f.
163) v. 83 ff.: „. . . *ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἄτ' ἐχθρὸς ἐὼν λυκοίο δίκαν ὑποθεύσομαι.*
164) Pyth. 9, 93 ff.:
165) l. c. 2, 52 ff.
166) vgl. L. Schmidt II, 365.
167) Die attische Tragödie war ursprünglich ein Dionysfestspiel und hatte den Zweck, den Gott zu ehren und die fromme Stimmung des Publikums zu erhöhen; was diese hätte ernstlich beeinträchtigen können, war von vornherein verboten. Da die Athener die Mythen alle kannten, so durfte der Dramatiker den Inhalt der Sagen nur wenig ändern; namentlich aber mußte das Verhängnis, das von Anfang an über dem Helden bestand, um jeden Preis belassen werden; der Dichter konnte nur die Charaktere damit in Einklang zu bringen suchen. Die Zuschauer wollten aus dem Theater mit der frommen Ergebung in die Einsicht fortgehen, daß ein göttlicher, von Seite der Menschen unabwendbarer Wille jedes menschliche Geschick bestimmt und daß die Tugend eines Helden auch im größten Elend sich bewahren soll.
168) Totenopfer, 310 f. — Rachegebet des Prometheus (Gefess. Prom. 970); Eteokles tritt seinem Bruder feindlich entgegen, obwohl die Rücksicht auf die Stadt ein Ablassen vom Kampfe fordern würde. (Sieben gegen Theben 605 ff.; 662 ff.)
169) Nachhomer. Theol. 247.
170) B. Todt, Die Tragödien des Aeschylos S. 241 f.
171) So ist das Thema der Orestes-Trilogie der „Übergang von der elementaren erdentstammten Naturordnung des Familienblutrechtes zu einer sittlich und staatlich geordneten Rechtspflege des Blutbannes bei den Hellenen" (l. c. 243). Aeschylos will hier zeigen, zu welch unvernünftigen, unsittlichen, ja naturschänderischen Konsequenzen die Ausübung einer sog. „Pflicht" zur Blutrache führen kann und früher bei den Hellenen auch geführt hat; ihm ist Orestes „eines von den erwählten Werkzeugen der Olympier, um die titanisch-chthonische Weltordnung, hier die Rechtsordnung der Blutrache, zu beseitigen und die neue, olympisch-himmlische, dem Aeon des Zeus entsprechende Sittlichkeit, in diesem Stück

die staatlich geordnete Rechtssprechung, einzuführen" (l. c. 247). Dadurch, daß Athene die Entscheidung einem menschlichen Gerichtshof übergibt und den für diesen Fall gewählten Gerichtshof „für alle Zeiten" einsetzt, ist „nicht allein das Richteramt den Erinnyen entzogen, sondern auch ihr Prinzip der Rechtsfindung beseitigt. Nicht mehr gilt schlechthin Tat für Tat, Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, sondern die Motive werden erwogen, Billigkeitsrücksichten gelten. Gnade darf walten, damit nicht die Reihe der Greueltaten ins Unendliche fort sich dehne, sondern die Macht der Ate sich beruhige, der Alastor aus den Häusern weiche. Die Erinnyen selbst erkennen, daß Segnen besser ist als Fluchen, Wohlwollen besser als Rache; so werden sie aus ‚Erinnyen' — Rachegeistern — zu ‚Eumeniden' — Wohlwollenden —, und als ‚Ehrwürdige' bleiben sie im Lande. Dieselben Gefühle der Familieneintracht und der Pietät, aus denen früher die verderbliche Blutrache entsprang, begründen nun unter der Zucht der neuen staatlichen Rechtsordnung den Segen des Landes, zunächst Attikas" (l. c. 252, 253).

172) Ai. 121 ff.:

„. . . Sein Unglück weckt
Mein Mitgefühl, wenn er mein Feind auch ist,
Da ihn so schweres Mißgeschick umstrickt,
Und ich in seinem Los das meine seh . . ." —

Seine Versöhnlichkeit wenigstens gegenüber dem toten Feind spricht er später des öfteren klar und deutlich aus. 1322 ff.; 1386 ff.

173) Vgl. L. Schmidt II, 288: Die hohe Schätzung des freudigen Dranges zu helfen, prägt sich besonders in der Charakteristik des Theseus im Oedipus auf Kolonus aus, denn, wiewohl diesem Oedipus als Schutzflehender gegenübersteht, so zeigt doch sein ganzes Auftreten, daß ihm nichts weniger als alles fehlen würde, wenn solche Anlässe sich ihm nicht böten.

174) v. 523. Daß sich dieser Ausspruch nicht auf einen vereinzelten Fall bezieht, sondern darin „der ganze Charakter der Heldin und zugleich das geheimste Wesen des weiblichen Herzens enthüllt ist", ergibt schon der Zusammenhang. Vgl. Christ, 204. 205. — Weniger konnten als Beweise einer versöhnlichen Gesinnung die beständigen Aufforderungen des Maßhaltens in Haß und Rachgier dienen (so besonders Elektra 78, wo der Chor die Heldin „vor allzu heftigem Groll" warnt) und die Mahnung, „den Feind so zu hassen, als würde er uns dereinst noch hold." (Ai. 678 f.)

175) Als solche Stellen könnten die Rachegebete genannt werden, in welchen Philoktet in seinem Elend über die Urheber seiner gegenwärtigen Lage, Odysseus und die Atriden, dasselbe Leid herabfleht, das er erduldet (v. 792 f., 1030 f., 1113 f.); Herakles wünscht in den Trachinierinnen (1038 ff.), Deianeira möge denselben furchtbaren Untergang finden, wie sie ihm bereitet. Zur Rechtfertigung der Talion beruft sich im Oed. Kolon. der Chor auf den ganz allgemein und ausnahmslos zu geltenden Satz, Wiedervergeltung des erlittenen Unrechtes werde niemals vom Schicksal bestraft. (v. 228 f. 950 u. a.) Freude über das Unglück und die Hilflosigkeit des Feindes als höchsten Genuß *(ἥδιστον)* zu empfehlen, schämt sich selbst Athene nicht (Ai. 79); Verwünschung und Verfluchung des Feindes als des Urhebers des eigenen Elendes spielt in den Gebeten große Rolle (so Ai. 835 ff.); Elektra schleudert solche Flüche auf ihre ruchlose Mutter und deren Buhlen (v. 202 ff.); oft dauert der Zorn und die Unversöhnlichkeit bis über das Grab des Feindes hinaus fort, so bei Agamemnon (Ai. 1321 ff.) und Kreon (Antig. 522 erklärt Kreon, „nie könne aus dem Feind ein Freund werden, auch nicht im Tode"; später bezeichnet er als Grund, warum der Vater gehorsame Kinder im Hause zu haben wünsche:

„daß, dem Vater gleich, dem Feinde mit Feindschaft, dem Freund mit Freundschaft sie begegnen").

Ich betone aber nochmals ausdrücklich, daß diese Stellen mit Rücksicht auf ihren objektiven Charakter vom Standpunkt des Dramatikers völlig unabhängig sind. Sie für die Lebensanschauung des Dichters ausgeben zu wollen, geht nicht an.

176) Waldmann (22 f.) führt in seiner Besprechung über „das, was der Grieche in der Schule seiner großen dramatischen Dichter lernte", eine Anzahl von Stellen an, die auf Haß und Rachgier der betreffenden Person deuten könnten, und fährt fort: „Es ist eine kleine ‚Blütenlese' nur, was wir hier geboten haben und bieten wollten; sie zeigt aber nicht nur zur Genüge die vollkommene Harmonie unter den griechischen Sängern, den führenden Geistern der Nation, sondern spiegelt auch wieder das tiefinnerste innerste Fühlen und Denken dieses Volkes." — Aus allen Dramen führt er nur eine und nicht einmal die beste Stelle an, die auf eine vornehme Gesinnung gegen den Feind schließen läßt, das Mitleid des Odysseus gegen den unglücklichen Ajas; Waldmann nennt diese edle Gesinnung „in den griechischen Dramen leider einzig dastehend". — Aus der Antigone zitiert Waldmann wohl die oben erwähnten gegen den Gegner feindseligen Aussprüche Kreons und der Antigone, verschweigt aber den für das Drama und dessen Heldin einzig charakteristischen Ausspruch Antigones „Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da". Nirgends wird eine Rücksicht darauf genommen, wem der Dichter dieses Wort in den Mund legt und welche Bedeutung es für den Zusammenhang hat. Das heißt man Schiller nach Franz Moor, Goethe nach Mephistopheles beurteilen. — Auch Randlinger (15) wird den Dramatikern zu wenig gerecht; noch weniger Steinmüller (22).

177) „Ich habe die Menschen dargestellt, wie sie sein sollen, dieser dagegen, wie sie in Wahrheit sind."

178) Vgl. die aus gekränktem Egoismus entspringende Rachgier der Aphrodite gegen Hippolytos, der Hera gegen Paris (Helena), des Dionysos gegen Pentheus und Agane (Bakchen), der Athene gegen die Troer, später gegen die Achäer (Troerinnen), der Hera gegen Herakles (rasend. Herak.). Die Erlaubtheit des Hasses und der Rache gegen den Feind wird im Ion (durch den Greis, dem Kreusa befahl, ihren Feind zu töten, 1051 ff.) ausgesprochen; ebenso im rasend. Herakl. (durch Amphithryon, 585), Wiedervergeltung als dem „Edlen geziemend", als „der schönste Stern für der Menschen Name" gepriesen (so Hekabe, 844 ff.; in der Medea, 802; öfters auch in der Hekuba); die Erfüllung der Rache als höchste Lust und herrlichstes Schauspiel gefeiert (so l. c. 1258; Andromache, 993 ff.; Herakliden, 939 ff., Bakchen, 875 ff., 89 ff. 6; besonders aber in den Worten, womit Medea, 1351 ff. ihre Freude darüber ausspricht, welchen Schmerz die Jason (durch Tötung ihrer eigenen Kinder) bereitet.

179) Auch Ziegler (Antike Ethik, 52) leitet aus der Charakterzeichnung der Iphigenie den Schluß ab, Humanität sei dem Euripides ferne gelegen.

180) Gomperz, I, 325.

181) v. 2 f.

182) Hekabe 1129.

183) Rasend. Herakl. 585.

184) v. 2. 1052 ff. u. a.

185) v. 288.

186) Troerinnen 723; Ras. Herak. 168. Herakliden 458. Androm. 519. Hek. 1138. — L. Schmidt, I, 19, 378.

187) Schmidt l. c.: „Wenigstens gebraucht er in der Iphigenie

aut Aulis (1190) den Ausdruck *τὸ φρονεῖν* sogar nicht ohne tadelnde Beimischung von der Hinneigung zu denen, die sie nicht verdienen."

188) Ion, 854 ff.:

„Was Sklaven schändet, ist der Name nur,
In allem andern ist ein edler Knecht
Um nichts geringer als der freie Mann."

Ebenso über den Unterschied adeliger und nichtadeliger Geburt:

„Der Edle heißt mir adelig; doch wer
Das Recht nicht achtet, wär sein Vater Zeus,
Ja, ein noch Höherer, gilt mir als gemein."

189) „In der Sage von den sieben Weisen ist alles ungeschichtlich; nicht bloß, was von ihrem Dreifuße, ihren Sinnsprüchen, ihren Zusammenkünften, ihren Briefen berichtet wird, sondern auch die Annahme, daß gerade sieben Männer von ihren Zeitgenossen als die weisesten anerkannt worden sind." Zeller, Grundriß d. Gesch. d. gr. Philos. 24.

190) Vgl. *Θαλῆς λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι.* Aristot. Met. I, 3. 984. a. 2.

191) *Ἀνέχου ὑπὸ τῶν πλησίων μικρά. Ἀγάπα τὸν πλησίον μικρὰ ἐλαττούμενος.*

192) Diog. L. I, 36.

193) Stob. flor. 3, 79.

194) Plutarch, in vita Solonis, mehrere Stellen.

195) Herod. III, 50—53; Diog. L. I, 94, 95.

196) Diog. L. I, 84.

197) Nach Diogenes L. I, 87 erklärt er es für angenehmer, zwischen Feinden als zwischen Freunden ein richterliches Urteil zu fällen, weil man sich in jenem Falle unter allen Umständen einen bisherigen Feind zum Freunde, in diesem aber einen bisherigen Freund zum Feinde mache.

198) Diog. L. I, 87. — Nach Gellius, I, 3, 30, stammt der Ausdruck nicht von Bias, sondern von Chilon.

199) So von Aristoteles in seiner Rhetorik 1389 b ff. und besonders von Cicero, der im Lälius, 16, 59. 60, durch Scipio seine Abneigung dagegen aussprechen läßt. Vgl. Köstlin, 355.

200) *θυμοῦ κρατεῖ*, an mehreren Stellen bei Diog. L. und Stob., welche übrigens diesen Ausspruch auch verschiedenen anderen der sieben Weisen zuschreiben.

201) Diog. L. I, 69 f. — L. Schmidt, II, 309 f. „. . . die damit angedeutete Forderung hat bei seinen spartanischen Landsleuten offenbar eine sprichwörtliche Geltung erlangt. In ihren Gebeten soll der Wunsch, Beleidigungen ertragen zu können, regelmäßig eine Stelle gefunden haben (Plut. Mor. 239 a); Chilon selbst soll seinem Bruder, der nicht wie jener mit dem Ephorat betraut wurde und sich dadurch zurückgesetzt fühlte, als Grund davon angegeben haben: ‚Du kannst nicht gleich mir Beleidigungen ertragen.' Dieselbe Antwort soll übrigens von dem König Teleklos gegeben worden sein, als sein Bruder sich beklagte, daß die Bürger ihm viel unfreundlicher begegneten als jenem (Plut. M. 190 a). Die Formel der Spartaner hat sogar in einer Komödie Menanders Aufnahme gefunden, in welcher ein Satz vorkam, der denjenigen für den Besten erklärte, der die meisten Beleidigungen zu ertragen weiß." (Diog. L. I, 68).

202) *Ἀδικούμενος διαλάσσου· ὑβριζόμενος δὲ τιμωροῦ.* Demetr. Phal. 7. sap. apoph.; Stob. 3, 69 ff.

203) Ausonius in sent. sap.

204) Stob. 3, 79.

205) Diog. L. I, 91.

206) Stob. l. c.

207) Diog. L. I, 78: *φίλον μὴ λέγειν κακῶς, ἀλλὰ μηδὲν ἐχθρόν.*

208) l. c. I, 76,: *συγγνώμη μετανοίας* (Buße) *κρείσσων.*

209) 19, 14: *συγγνώμη τιμωρίας ἀμείνων* usw.

210) Valerius schreibt diesen Ausspruch dem Thales, andere hinwiederum dem Kleobolus zu; vgl. Neeb, 43.

211) Vgl. Zeller, Grundr. d. Gesch. d. griech. Philosophie, 40.

212) Dieser selbst bezeichnet übrigens Pythagoras als den größten Gelehrten seiner Zeit (Fr. 17 Byw. b. Diog. VII, 6), was aus dem Munde jenes gegen alle so schroffen Mannes sehr viel besagt.

213) Seneca, de ira, 3, 9 u. a.

214) Stob. floril. I, 28.

215) l. c. l, 15.

216) Diog. L. 8, 9 u. a. — Jambl. c. 30, 31. Pythagoras befolgte seine Gesetze selbst. Diog. L. 8, 1, 18; cfr. Jambl. c. 2 u. 31; Plutarch, de liberis educandis 14.

217) Daher sein Verbot: *φυτὸν ἥμερον μήτε φθείρειν, μήτε σίνεσθαι. ἀλλὰ μήδε ζῷον, ὃ μὴ βλάπτει ἀνθρώπους.*

218) Diog. L. 8, 23; Jambl. 30.

219) Dicaearch. ap. Jambl. 33.

220) Entgegen der Behauptung des Plutarch, daß Sokrates als der erste gesagt habe, man solle die Feinde zu Freunden zu machen suchen, finden wir dieses Gebot bei Diog. L. 8, 23, cfr. Jambl. d. ö. schon dem Pythagoras zugeschrieben.

221) Diog. L. 8, 10. 33.

222) *ἀνομία πολεμεῖν.* Diog. L. 8, 23.

223) Stob. serm. 44.

224) Jambl. c. 33.

225) Diog. L. 8, 17.

226) Sympos. 8, 7.

227) nämlich eine der beiden Quadratzahlen 4 und 9; Aristoteles Eth. Nic. 5, 8.

228) Dem Rhadamantys wird der Satz zugeschrieben: *εἴ κε πάθοι τὰ κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο,* s. L. Schmidt, II, 309.

229) Stob. floril. 19, 18: *μεγάλην παιδείαν νόμιζε, δι' ἧς δυνήσῃ φέρειν ἀπαιδευσίαν,* „worin zugleich die Voraussetzung interessant ist, dass der Beleidiger nur aus Mangel an Bildung handelt." L. Schmidt, 312.

230) Jambl. c. 10.

231) Bywater, Fragm. 20. „Alles wird umgetauscht gegen Feuer und Feuer gegen alles, wie Waren gegen Geld und Geld gegen Waren." Fr. 22.

232) Waldmann, 33. — Auch der heraklitische Ausspruch „gut und schlecht sei ein und dasselbe" (Fr. 57 cfr. 58) will nicht, wie schon Aristoteles irrtümlich annahm, den Unterschied zwischen gut und bös im moralischen Sinne leugnen, sondern nur besagen, daß dasjenige, was das eine Mal gut ist, ein andermal Übles mit sich führen kann und umgekehrt: was in vielen Fällen übel ist, kann in anderen Gutes mit sich bringen: nichts sei unbedingt und in ausnahmslos allen Fällen ersprießlich, nichts sei immer und überall ein Unglück. Abwechslung schaffe Erholung, erst die Krankheit mache die Gesundheit, erst der Hunger die Sättigung, erst Arbeit die Ruhe angenehm und schätzenswert (Fr. 104; cfr. 82, 83).

233) Cfr. Fr. 103. 105.

234) Fr. 62 (u. a.) mit der Begründung, „da er die einen als Götter, die andern als Menschen erwiesen, die einen zu Sklaven, die andern zu Freien gemacht hat". — Gomperz, II, 101 u. ff.: „Der Krieg hat Griechenland die Gesellschaftsordnung gegeben, wie Heraklit sie nun einmal vorfand, den Unterschied zwischen freien Bürgern und Sklaven (nämlich Kriegsgefangenen); der Krieg hat (nach heraklitischer Theogenie) die Tüchtigsten von allen zu Göttern erhoben, die Untüchtigsten aber besiegt und unterworfen. Besonders auch der uns von Celsus bei Origenes

(contra Cels. VI, 42) mitgeteilte heraklitische Ausspruch: *εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ + χρεώμενα +* (cfr. 62) läßt unschwer erkennen, wie Heraklit den Krieg auffaßt: der Krieg ist nicht, wie der oberflächliche Schein dies lehrt und das gemeine Vorurteil voraussetzt, ein die Menschen spaltendes, ihre Gemeinschaft auflösendes, ein trennendes und zersetzendes Element; der ‚König und Vater aller Dinge' hat vielmehr die menschliche Gemeinschaft erst geschaffen, sie der einigenden Zucht unterworfen und die Segnungen geordneten Staatslebens und friedlichen Verkehrs über weite Regionen der Erde verbreitet. Desgleichen ist — dies wird die Gleichsetzung von *δίκη* und *ἔρις* bedeuten — nur aus dem Streit das Recht erwachsen, welches keineswegs auf demokratischer Gleichheit des Tüchtigen mit dem Untüchtigen, sondern allezeit auf Ungleichheit und Unterordnung beruht. — Darum erklärt sich Heraklit mit so großer Entschiedenheit gegen die Trägheit und Bequemlichkeit, welche nur dasein, müssiggehen und genießen mag, und gegen die Furcht vor Unternehmungen und Taten, bei welchen das körperliche Leben in Gefahr kommen kann, während er andernteils die im Kriege Umgekommenen (*ἀρηϊφάτους*, die von Ares Gefällten) von Göttern geehrt sein läßt (Fr. 3, 86; 101; 102) . . ."

Waldmann macht Heraklit hauptsächlich den Vorwurf, daß er „sogar an Homer tadelt, daß er den Kampf und Streit ausgetilgt sehen möchte". — Vgl. als Widerlegung dieses Vorwurfes: Gomperz, 1042.

235) *ἀντίξουν συμφέρον.* Fr. 46.

236) Fr. 45.

237) Fallmerayer: „. . . Die Natur der menschlichen Dinge in ihrem weitesten Umfange verlangt ewiges Wirken und Gegenwirken zweier feindlichen Kräfte. Ihre Harmonie ist der Tod, weil mit der Überwältigung der einen auch die andere stirbt." (Aus Gomperz, Zu Heraklits Lehre, Wien 1887, wo noch mehrere Äußerungen der größten Gelehrten über den Antagonismus in der Gesellschaft zitiert sind.)

238) Vielleicht dürfen wir sogar noch weiter gehen: ein Philosoph, der mit solcher Entschiedenheit wie Heraklit immer wieder betont, daß gerade der Kampf die richtige Harmonie, den Einklang in der leblosen, wie in der lebenden Natur schaffe, ein Philosoph, der so nachdrucksvoll davor warnt, sich von den Leidenschaften und der jedem einzelnen eigenen Willensrichtung hinreißen zu lassen (Fr. 105) und den Übermut, die Zwietracht und Streitsucht beständig in so scharfen Worten geißelt: scheint ein solcher nicht — wenn man solche Worte nicht in Widerspruch mit der ganzen übrigen Lehre setzen soll, was bei einem solchen Weisen wohl niemand im Ernst für möglich halten wird — vielleicht Verständnis für eine durchaus gerechte und billige, großmütige und sogar liebevolle Behandlung des Feindes, wenn auch natürlich nicht im Sinne des Christentums zu haben? Dabei brauchen solche Verurteilungen von Zorn und Zwietracht nicht einmal in scheinbarem Widerspruch mit dem Lobe auf den Krieg zu stehen; wo Widerstand und Kampf, dem elastischen Gefüge der Lyra und des Bogens gleich, eben durch Auseinandergehen zum Zusammengehen in wirklicher schöner Harmonie führen, dort sind sie nach Heraklit berechtigt; wo sie aber zum Abweichen vom Weltgesetz, zu Unfrieden, zu Disharmonie führen, da sei der Zorn energisch zu bekämpfen und „der Übermut gleich einem Feuerbrand zu löschen". Welche Erleichterung des schwierigen Gebotes der Feindesliebe der von Heraklit geforderte Einblick in die Vielseitigkeit der Dinge und die Erkenntnis schafft, daß auch das größte Übel (hier Verfolgung durch den Feind) ein Gutes im Gefolge hat und deshalb leicht ertragen werden soll, wird noch im letzten Teile dieser Ausführungen behandelt werden.

239) Waldmann zitiert auch einige „starke, von leidenschaftlichem

Hasse zeugende Worte“ Heraklits: „Ihrer Zehntausende (von der Menge) wiegen einen Trefflichen nicht auf;“ „sie sind wie Hunde, die den anbellen, den sie nicht kennen;“ „sie gleichen einem Esel, der ein Bündel Heu dem Golde vorzieht“, usw. Vgl. dagegen Köstlin: „Gewiß, Höflichkeit und Feinheit spricht aus solchen Reden nicht, wie Heraklit ganz und gar nicht höflich war, sondern so rücksichtslos als möglich gegen jedermann, wo er etwas Verkehrtes und Verdammliches zu erblicken glaubte. Allein es kann daran kein Zweifel sein, daß seine Heftigkeit im Tadel einen durchaus edlen und reinen Ernst zur Grundlage und, wenngleich mitunter allzu hart, gegen das meiste, was sie trifft, nur sehr recht gehabt hat; besonders seine Proteste gegen Überschätzung der Weisheit der Massen, Majoritäten in wichtigen und schwierigen Angelegenheiten (Fr. 110: *νόμος καὶ βουλῇ πείθεσθαι ἑνός*) enthalten vieles sehr Beherzigenswertes: Heraklit ist eben ein sehr verständiger Politiker, indem es ihm nur darauf ankommt, daß das Rechte geschehe, nicht aber durch wen und durch wie viele Leute es gefunden und ausgeführt wird. — Wenn Heraklit die Demokratie nicht liebte, so war er auch kein Tyrannenfreund; es wird nicht unglaubwürdig berichtet, daß er einen (sonst nicht bekannten) ephesinischen Tyrannen Melankomas bewog, seine Gewaltherrschaft niederzulegen (Clem. Alex. Strom. 1, 14).“

240) v. 201.
241) 380.
242) 185.
243) 437 ff.
244) 417.
245) 440 f.
246) 450.
247) Vgl. Otto Willmann, Abgebrochene Denkarbeit (Hochland, Kempten, IX. Jhrg. 56 f.).
248) Fr. 20; 1; Stob. fl. 1, 40.
249) Stob. fl. 7, 26; 17, 40.
250) Stob. fl. 9, 31.
251) Demokrates Orell. n. 62.
252) Vgl. auch noch Stob. fl. 20, 56 u. a.: man solle (im Glück) die Leidenschaft und (im Unglück) den Schmerz überwinden usw.
253) Besser sei es, seine eigenen Fehler zu tadeln als fremde (Stob. fl. 13, 26); das Vergessen der eigenen Fehler erzeuge „Frechheit“ (4, 72) *(θρασύτητα)*.
254) Als Menschen gezieme es uns, über menschliches Elend nicht zu lachen, sondern Mitleid zu äußern. F. P. G. 1, 350 n. 167.
255) Er erklärt es als ein Merkmal großherziger Gesinnung, einen „Verstoß“ (Stob. fl. 108, 69) sanftmütig ertragen zu können.
256) Stob. fl. 20, 62; 168.
257) 243. 156. 173.
258) L. Schmidt, II, 313.
259) Stob. fl. 3, 51: *ἀναλγησίης*.
260) Stob. fl. 46, 43: *Ἀδικεομένοισι τιμωρεῖν κ.τ.λ.*; also nicht, wie Waldmann übersetzt: an „Beleidigern“ müsse man sich rächen, usw.
261) Stob. fl. 44, 17.
262) l. c. 44, 18.
263) *ἀθῷος*. Waldmann: „Ein gutes Werk“.
264) Fr. 125 u. a.
265) S. 35 f.
266) F. G. P. 1, 354 n. 224 nach Ziegler.
267) „Aller Dinge Maß ist der Mensch, des Seienden, daß es ist, und des Nichtseienden, daß es nicht ist.“ Diog. L. 9, 54. „Wie einem die Dinge erscheinen, so sind sie.“ Plat., Kratylus p. 386, ähnlich Theaet. 152.

268) Der Polyhistoriker Hippias betont zuerst den Gegensatz von Natur und Gesetz. Spätere Sophisten, namentlich der athenische Politiker Kallikles, leiteten aus dieser an sich berechtigten Antithese den Schluß ab, der Mensch könne überhaupt an kein Gesetz als an eine bloße Konvention, die dem Gesetze der Natur widerspreche, gebunden sein (Platon, Gorgias, 482 ff.) In der Natur gelte nur das Recht des Stärkeren; das beste sei daher unrecht tun *(ἀδικεῖν)*, d. h. seine Macht rücksichtslos gebrauchen, das schlimmste „unrecht leiden" *(ἀδικεῖσθαι)*, ohne sich zu rächen; nur sei es noch schlimmer, unrecht zu leiden, als es gut sei, unrecht zu tun. Ebenso erklärte der rhetorische Rechtsverdreher Thrasymachus (Platon, Rep. I, § 345): „Unrecht tun ist kräftiger und des freien Mannes würdiger als das Rechttun." — Nietzsches Herrenmoral: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt", ist also nur eine Wiederaufnahme des sophistischen Nihilismus. Sein (von mir § 6 angeführter) Ausspruch, Feindesliebe sei nichts anderes als das Unvermögen, sich zu rächen, findet sich fast wörtlich in Platons Gorgias, 483 ff. Auch der vielsagende Vergleich zwischen Schäfern (Herrschern) und blökenden Herdentieren (Beherrschten) hat bereits Thrasymachus (in Platon, Rep. I, 343) ausgesprochen.

269) Vgl. den Schluß von Xenoph. Memorab.

270) Vgl. Ziegler, Antike Ethik, 63.

271) So von Plutarch, de cap. ex host. util.; Mor. p. 90 D 1461; Diog. L. II, 36; 37 ff. Xenoph. conviv. 2, 10; Gellius I, 17 usf. — Dagegen erwähnt Randlinger (30) auch „die unsicheren Berichte des Porphyrius, . . . der unter Berufung auf Aristoxenos den Sokrates als reizbar und zornsüchtig, streitliebend, schmähsüchtig und gewalttätig hinstellt."

272) Seneca, de const. 18. und andere.

273) Plat. Gorg. 486. c.

274) Seneca, de ira 3, 11, 2 und 12. Weitere Belege siehe bei Plut. de coh. ira 4 ed Hutten, T. IX p. 420; Epict. diss. ab Arrian. congest. II, 12, 14; Diog. L. II, 5, 6.

275) Xenoph. Mem. 4. 8; Platon, Krit. u. a.

276) Platon, Apol. 33: „Ich zürne nicht meinen Verurteilern und Anklägern." Maxim. Tyr. 18, 3: „Daher zürnte Sokrates dem Aristophanes nicht, war über Melittus nicht aufgebracht, suchte sich an Anytos nicht zu rächen . . ."

277) nach Diog. L. 3, 35.

278) Vgl. Zeller, l. c.

279) 49a und b.

280) Theod. Klett, Zu der Lehre des Sokrates über unrecht tun und unrecht leiden. Tüb. 1880 S. 14 ff.

281) So z. B. vgl. Gomperz, II, 50: „Daß Xenophons Berichte über sokratische Gespräche nicht überall der Wahrheit entsprechen, dafür liefern sie selbst Beweise von unanfechtbarer Strenge." Gomperz legt zunächst solche Beweise aus dem Buche über die „Hauswirtschaft" dar und fährt dann fort: „So muß man denn jedenfalls das ‚Wirtschaftsbuch' aus der Reihe der streng geschichtlichen Zeugnisse streichen. Vergeblich aber wäre der Versuch, diesem Büchlein und etwa dem ‚Gastmahl' eine so weit gehende Sonderstellung einzuräumen, daß der historische Charakter der Memorabilien daneben gewahrt bliebe . . ." Vgl. dagegen Randlinger, 30.

282) Vgl. Klett, 16. — Waldmann, 44.

283) *ὃς ἂν φθάνῃ τοὺς μὲν πολεμίους κακῶς ποιῶν, τοὺς δὲ φίλους εὐεργετῶν.*

284) Waldmann, 43: „Offenbar ist kein Grund vorhanden, ja es ist sinnwidrig, hier unter *πολέμοι* persönliche Feinde *(ἐχθροί)* zu verstehen, da ja zu den *ἐχθροί* auch der feindliche Bruder gerechnet werden müßte und Sokrates sich so selbst widerlegen würde." — Aber wo ist denn hier

von „feindlichen“ *(ἐχθροί)* Brüdern die Rede? Uneinigkeit (Xenophon schreibt nur *„διαφερομένω“)* ist doch noch lange nicht Feindschaft, selbst wenn es wahr wäre, daß Chaerephon seinen Bruder wirklich durch Wort und Tat zu kränken suchte *(ἀνιᾶν* § 8). Die griechische Sprache unterscheidet nicht immer scharf zwischen *πολέμιος* und *ἐχθρός*; dagegen unterschied der Grieche in Theorie und Praxis genau zwischen bloßem Beleidiger und wirklichem Feind; Leop. Schmidt (II, 3, 20) führt sogar den Sokrates als Beweis dafür an. Daß unter diesen *„πολέμιοι“* wirklich nur persönliche Feinde zu verstehen sind, ergibt doch der Zusammenhang, namentlich die Gegenüberstellung dieser *πολέμιοι* zu den *φίλοι*, von denen schon seit § 11 immer die Rede ist. Daß Sokrates es nicht „für des höchsten Lobes wert“ erklärt hat, den leiblichen Bruder, auch wenn er wirklich *„ἐχθρός“* gewesen wäre, „im Übeltun zuvorzukommen“, das, sollte man glauben, braucht man doch nicht erst zu versichern.

285) Vgl. Klett, 16 ff.

286) *ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι* —; Arete bezeichnet hier nicht etwa Tugend, sondern nur Tüchtigkeit, Zwecktauglichkeit. Vgl. L. Schmidt, I, 298 ff.: „. . . Damit ist nämlich nicht sowohl eine im eigentlichsten Sinne sittliche Forderung aufgestellt, als ausgesprochen, daß der Mann ohne ein solches Verhalten seine Bestimmung im Leben nicht erfülle.“

287) Vgl. Klett, 17.

288) c. 10.

289) Vielleicht aber doch! Vgl. Klett, 17 ff.: „Xenophon selbst berichtet nämlich (Mem. 4, 8, 9. 10) von einem Gespräche, in welchem Sokrates das Unrechtleiden dem Unrechttun vorzieht, weil das erstere nicht schimpflich sei wie das letztere, und wo er sagt: „Ich weiß, daß man mir bezeugen wird, daß ich nie einem Menschen Unrecht zugefügt.“ Durch diese Stelle gibt uns offenbar Xenophon selbst ein Recht, die anderen Stellen so aufzufassen, wie wir getan haben, und der Unterschied zwischen Xenophon und Platon besteht in diesem Punkte nur darin, daß, was bei Platon aus den Begriffen ‚gerecht und ungerecht‘ unmittelbar erschlossen wird, bei Xenophon durch Zuhilfenahme des äußerlichen Gesichtspunktes der Schande und Ehre, die das eine oder andere bringt, begründet wird. Zugleich aber hat sich im Verlaufe der Untersuchung gezeigt, daß eben deshalb, weil sich Xenophon in jedem einzelnen Fall auf genaue Wiedergabe des äußeren Vorganges beschränkt, ohne ihn zu dem Ganzen der sokratischen Philosophie und Persönlichkeit in Beziehung zu setzen und dadurch erst in die richtige Beleuchtung zu rücken, der unbedingte Glaube an den xenophontischen Buchstaben hinsichtlich des historischen Sokrates zu Täuschungen führen kann und daß daher der xenophontische Bericht unter Umständen nicht bloß einer Ergänzung, sondern auch einer positiven Beleuchtung durch Platon bedarf.“

Dagegen läßt sich aber mit Recht einwenden, daß Xenophon solch wichtige bedeutende Äußerungen, wie über Unerlaubtheit des Übeltuns an Feinden, doch wohl kaum unerwähnt gelassen hätte, wenn er sie von Sokrates jemals gehört hätte. Dazu kommt, daß Xenophon selbst ohne jeden Zweifel die populäre Auffassung, es sei des höchsten Lobes würdig, die Freunde im Wohltun, die Feinde dagegen im Übeltun zu übertreffen, so sehr vertrat, daß er auch die beiden Kyros, welche er seinen Landsleuten als Muster aller Mannestugend hinstellen will, mit dieser Eigenschaft ausstattet. In der Kyropaedie (6, 1, 37) lobt zwar Araspas den Kyros als nachsichtig gegen die menschlichen Verfehlungen; wir finden auch, wie Xenophon sowohl den älteren (Kyrop. 5, 1, 29) wie den jüngeren Kyros (Anab. 1, 9, 7 ff.) darum beten läßt, es möge ihnen gelingen, die Freunde im Wohltun, die Feinde aber im Übeltun zu übertreffen. Astyages spricht seine Hoffnung aus, daß sein Enkel, der ältere Kyros ein ganzer echter Mann werde, nämlich dazu tauglich, seinen Freunden wohl, seinen Feinden

aber wehe zu tun (Kyrop. 1, 4, 25). Das Streben darnach wird in der gleichen Schrift als notwendiges Mittel zur Wahrung der königlichen Würde (8, 2, 13) und zur Gewinnung von Bundesgenossen (5, 3, 32) hingestellt; eine gleiche Mahnung bildet den Schluß der Anrede, welche der sterbende Kyros an seine Söhne richtet (8, 7, 28; vgl. auch Anab. 7, 7, 38). L. Schmidt führt (II, 354) aus, daß diese Formel (wenigstens ursprünglich) von den Verhältnissen des Verkehrs gegen persönliche Feinde gemeint war. Xenophon tadelt auch Anab. 2, 6, 12 ausdrücklich die Gewohnheit Menons, seinen persönlichen Feinden nicht nachzustellen *(καὶ τοῖς μέν, τῶν πολεμίων κτήμασιν οὐκ ἐπεβούλευε . . . καὶ ὅσους μὲν ᾔσθάνετο ἐπιορκοὺς καὶ ἀδίκους, ὡς εὖ ὡπλισμένος ἐφοβεῖτο).*

Daß hier von persönlichen Feinden die Rede ist, scheint der Gegensatz zu *φίλος* zu bedeuten; *„ἐπιορκοὺς“* und *„ἀδίκους“* beziehen sich nicht auf Kampf und Krieg, sondern auf Beleidigungen und Betrügereien im privaten Leben. S. Fischer, Quid de officiis et de amore erga inimicum Graecis et Romanis placuerit. Halle 1789. p. 16. — So hätte der sonst so ritterliche und fromme Xenophon bei seiner großen Verehrung für die Person und Lehre seines Meisters wohl kaum geschrieben, wenn er jemals von irgend einer Äußerung aus dessen Munde vernommen hätte, welche Unrechttun gegenüber dem Feinde verwarf.

Weniger scheint als Einwand gegen die Behauptung, Sokrates habe Unrechttun gegenüber dem Feinde verurteilt, eine Erzählung bei Aristoteles (Rhetor. 1398 a 24—26) dienen zu können, wonach Sokrates sich geweigert haben soll, zum Könige Archelaos zu gehen, weil er es für schimpflich halte, ebenso das empfangene Gute wie das erlittene Böse nicht vergelten zu können. Es ist wenigstens möglich, daß Sokrates dieses Verhalten gegen persönliche oder öffentliche Feinde, das „Übertreffen im Übeltun“, nur dann berechtigt und notwendig hält, wenn Widerstand gegen sie zum Schutze der Ordnung, zum Wohle des Vaterlandes usw. als Pflicht erscheint. Vgl. Köstlin, 139. 281.

290) Auch Randlinger (29 f.) und Steinmüller (29) müssen zu gleichem Resultate kommen.

291) Ziegler, Antike Ethik, 60 scheint als der erste versucht zu haben, diesen Widerspruch, den er mit ganz unberechtigter Zurückweisung der im allgemeinen zutreffenden Ausführung von Klett als tatsächlich bestehend annimmt, auf diese Weise zu lösen.

292) Döllinger, 249: „Sein Leben, insbesondere aber sein glorreicher Tod war die tatsächliche Korrektur des Mangelhaften in der eigenen Theorie.“

293) Sokrates lehrt Erlaubtheit der Notlüge, cfr. Platon, Rep. 5, 8. p. 459 d; 3, 3, p. 389 b. c. c. 21. p. 414. c. d; 5, 8, p. 459 d. — Sokrates und die Knabenliebe: siehe Döllinger, 686 ff. — Etwas zu hart erscheint mir die Beurteilung des Verhältnisses des Sokrates zur Unsittlichkeit bei Weiß, II, 354 u. ff.

Den Umgang mit Hetären gestattete Sokrates seinen Schülern wohl nur, um einem noch schlimmeren Vergehen, dem griechischen Nationallaster der Päderastie, zu steuern. Auch Moses hat ja den alten Juden „um der Herzenhärtigkeit willen“ (Mtth. 19, 8) und zur Vermeidung noch größerer Frevel Zugeständnisse gemacht. Überhaupt ist ein Vergleich zwischen der Pädagogik des Alten Bundes und der des Sokrates in mancher Beziehung sehr interessant, besonders auch hinsichtlich der Erziehung zur Feindesliebe. So wenig es der pädagogischen Weisheit des Moses entsprochen hätte, schon von Anfang an von den Menschen Feindesliebe mit all ihren negativen und positiven Pflichten zu fordern, so wenig wäre es von Sokrates — vorausgesetzt, daß dieser selbst die Idee des geduldigen Ertragens von Unrecht wirklich kannte — klug gewesen, wenn er diese Idee jedem gegenüber, dem Ungebildeten wie dem Gebildeten, betont

hätte. Das Jugendalter der Menschheit oder eines Volkes entspricht (bez. der sittlichen Idee und des Auffassungsvermögens) der Kindheit des einzelnen Menschen. Wenn Kinder am Schlusse eines Märchens hören, wie die Übeltäter grausame Strafe erleiden, so fühlen sie sich von dem Ausgange der Geschichte befriedigt; das naive Kind empfindet eine solche Strafe nicht als Unmenschlichkeit, sondern als notwendige Gerechtigkeit. Ließe der Märchenerzähler an Stelle der Strafe Nachsicht und Vergebung eintreten, so würde das Kind infolge seines sehr früh erwachenden starken Rechtsbewußtseins an einer an sich richtigen Idee nur irre werden, es könnte unmöglich richtiges Verständnis für diesen Schluß der Erzählung bekommen. Die Idee der Gerechtigkeit muß in jedem Menschen und in jedem Volke erst genügend befestigt sein und Wurzel geschlagen haben, ehe die Idee der Feindesliebe allmählich darauf gebaut werden kann.

294) Dagegen erklärt Weiß, II, 416, nicht ohne Widerspruch mit andern Äußerungen über die sokratische Sittlichkeit, den Kriton so, als habe Sokrates damit nur die Sünde als das größte Übel in der Welt bezeichnen wollen. Ich kann dieser Ansicht nicht beistimmen.

295) Plutarch Mor. p. 218 A; Themistius, Orat. VII, p. 113.

296) Mem. 1, 2, 49 ff.; 2, 3, 18 ff.; 2, 6, 21; 3, 7, 2 ff.

297) Max. Tyr. 18, 3.

298) Vgl. Windelband, 200 ff.

299) Eth. N. II, 2, 1104.

300) Diog. L. 6, 3: *βασιλικὸν καλῶς ποιοῦντα κακῶς ἀκούειν.* Cfr. Epict. Diss. 4, 6, 20; M. Aurel 7, 36. Bei Plut. L. d. Alex. wird das Wort Alexander dem Großen zugeschrieben.

301) Diog. L. 6, 12.

302) Plut. de audiendis poëtis 4.

303) Vgl. Köstlin, I, 1, 361.

304) II, 26.

305) Diog. L. 6, 2, 32.

306) So wird bei Diog. L. 6, 5 vor Neid gewarnt, weil der Neidige „vor seiner eigenen scheelsüchtigen Gemütsart aufgezehrt werde wie Eisen vom Feuer“ . . .

307) l. c. 6, 54: *„ἀλλ' ἐγὼ οὐ καταγελῶμαι.“*

308) l. c., 6, 32.

309) Vgl. Köstlin, l. c. — Nur die unmäßige Begierde zu dem Laster verboten die Kyniker; die Laster selbst waren sämtliche erlaubt, so ausdrücklich Blutschande, Anthropophagie, Weiber- und Kindergemeinschaft, und Antisthenes und Diogenes gingen besonders in Ausübung der schmutzigsten Unzucht, zum Teil auf offener Straße, vor den Augen des Publikums, mit dem Beispiele voran: Xen. Symp. 4, 38; Diog. L. 6, 4. 46. 49.

310) „Der Kosmopolitismus, dessen sich Diogenes (Diog. L. 6, 63; vgl. ibid. 11. 38. 72. 98) rühmte, hat nicht den positiven Inhalt eines allgemeinen Menschenideals, sondern will nur das Individuum von jeder ihm durch die Zivilisation gesetzten Schranke frei machen.“ Windelband, 201. — „Der leitende Gedanke dieses zynischen Kosmopolitismus ist weit weniger die Zusammengehörigkeit und Verbindung aller Menschen, als die Befreiung des einzelnen von den Banden des Staatslebens und den Schranken der Nationalität; auch hier bewahrt sich der verneinende, aller schöpferischen Kraft ermangelnde Geist ihrer Sittenlehre.“ Zeller, Philos. d. Griech. 272 ff.

311) Vgl. Windelband, 196.

312) *ἀπάθεια.* Seneca, epist. 9. 1 ff.: „. . . Dieser Unterschied besteht zwischen uns (Stoikern) und jenen: unser Weise überwindet jedes Unangenehme, aber fühlt es; der aus jenen dagegen fühlt es nicht einmal.“

313) Vgl. Köstlin, I, 1. 364 ff.; nach Diog. L. 2, 114 soll der

letzte und größte von ihnen, Stilpo, sogar gegen den schlechten Lebenswandel seiner eigenen Tochter gleichgültig gewesen sein.

314) Vgl. Gomperz. Nach Aristoteles soll Aristipp auf eine hochmütige Äußerung Platons nur erwidert haben: „Wie anders unser Freund" (Sokrates). Sein Gleichmut gegen Beschimpfungen: Diog. L. 2, 70; gegen Zornesausbrüche: Stob. fl. 20, 63; Mullach F. G. P. 2, 412; von Dionysius ließ er sich ruhig bespucken, indem er sich auf das Beispiel der Fischer berief, die sich beim Fischfang vom Meere bespritzen lassen.

315) Diog. L. 2, 82 f.; Plut. de coh. ira 9.

316) Diog. L. 2, 71. 80.

317) l. c. 2, 96 f.

318) Zeller, Grundriß usw., 237.

319) Vgl. L. Schmidt, II, 321. 474.

320) Diog. L. 2, 95. — Inwieweit folgende Bemerkung Zieglers (l. c. 149) zu Recht besteht, kann im Rahmen dieser Darstellung nicht eingehend behandelt werden: „. . . Bei Hegesias schlägt der Bildungshochmut eines Theodorus in den krassesten Egoismus um; und in dem Satze, daß man die Fehler anderer verzeihen müsse, weil niemand freiwillig Böses tue, sehe ich nichts ‚echt Sokratisches' (Zeller), sondern eine schwächliche Laxheit und Humanität und sophistische Verdrehung eines ganz anders gemeinten sokratischen Philosophems. (Hegesias versteht dies offenbar im Sinne eines oberflächlichen Determinismus, der daraus ebenso oberflächliche Konsequenzen zieht, während Sokrates dem Indeterminismus huldigte, und eben aus diesem heraus den Satz aufstellte, daß niemand freiwillig Böses tun könne."

321) s. Anm. 314!

322) s. oben § 6!

323) Theodor nach Diog. L. 2, 98.

324) l. c. 2, 91.

325) l. c. 2, 93. 95. 98.

326) de offic. 3, 33.

327) Ziegler, l. c.

328) Gorg. 468—479.

329) 2, 361 ff.

330) Platon nahm überhaupt die Leistungen und Resultate fast aller vorausgegangenen Philosophen in sich auf: von Sokrates (Lehre vom absolut Guten und Schönen und von der dem Menschen als gütige Vorsehung sich kund gebenden Gottheit), Heraklit (*πάντα ῥεῖ*), den Eleaten (ewige Unveränderlichkeit des einen Wesens), Anaxagoras (weltbeherrschender Geist), Pythagoras (der Kosmos als beseeltes und vernünftiges Ganze). — Döllinger, 279.

331) leg. 5, 3, 731: *„θυμοειδῆ μὲν δὴ χρὴ πάντα ἄνδρα εἶναι · πρᾷον δὲ ἄνευ θυμοῦ γενναίου ψυχὴ πᾶσα ἀδύνατος δρᾶν.* Die Staatslenker sollen eine Eigenschaft haben, welche sie — ähnlich wie es bei edlen Hunden der Fall ist — gegen Unbekannte wild und zornig, gegen Bekannte aber sanftmütig macht. Vgl. auch Republ. I, 332 (Baiter 9, 12 ff.) und Rep. II, p. 376 (Baiter, XIII, 57): *„Ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πράους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς.* Aristoteles tritt dieser Ansicht scharf entgegen; Polit. l. VII. c. 6. ed. Schneider p. 281.

332) Plut M. 10d. 551a. 1108a; de puer. educ. tom. VII. Diog. L. 3, 26. 38; Sen. de ira 3, 12; Val. Max. 4, 1 ff.; Stob. 20, 43. 57; Floril. Mon. 234. (Nach L. Schmidt, II, 473.)

333) Vgl. den Redner Lykurgos (10); Rede gegen Neära (77).

334) Pl. Gorg. 477a. 525, 854. 862. b. Gess; 11, 934a; 5, 731. — Der Urheber dieser Straftheorie scheint nicht Platon, sondern Protagoras gewesen zu sein; vgl. L. Schmidt, II, 257 ff.

335) 334b bis 336a.

336) Vgl. L. Schmidt, II, 367: „. . . zugleich ist aber daraut seine gerade in der Republik sehr stark hervortretende Tendenz von Einfluß, dem Staate möglichst ausgedehnte Funktionen zuzuteilen, weil sie folgerichtig dazu führt, daß mit der Initiative des Privaten überhaupt insbesondere auch die Solidarität der Familie, eines der wichtigsten Motive der persönlichen Feindschaft im griechischen Altertume, ihre Bedeutung verliert."

337) Gorg. 469a bis 479e. — Vgl. Gomperz, II, 287: Der „Gorgias" wird beherrscht durch die alte sokratische Lehre: „Moralische Güte und Glückseligkeit sind unzertrennbar verbunden." Sie hat neue kräftige Nahrung aus der orphischen Vorstellung gesogen, daß jedes Unrecht die Seele befleckt und belastet. Verstärkend treten die aus dieser Glaubenslehre fließenden Jenseitshoffnungen und Unterweltsschrecknisse hinzu.

338) Gorg. 480e, 481a. Darnach will Platon sich durch niemand von der Wahrheit abbringen lassen, daß das Unrechttun für den Übeltäter ein schweres Unglück ist, und das allerschwerste, wenn es unentdeckt bleibt. Die Redekunst war ihm also auch dazu nütze, um „besonders sich selbst anzuklagen, dann auch Verwandte und wer sonst von Freunden unrecht tut . . . wenn aber der Feind einen anderen beleidigt, muß man auf alle Weise durch Wort und Tat darauf hinarbeiten, daß er ja nicht zur Strafe gezogen, noch vor den Richter geführt werde, kommt er aber dennoch dahin, dann alles mögliche anwenden, daß der Feind entkomme und ja nicht Strafe leide, sondern vielmehr, wenn er viel Geld geraubt hat, dieses nicht zurückgeben müsse, sondern es behalte, und für sich und die Seinigen in ungerechter und gottloser Weise gebrauche; hat er etwas Todeswürdiges verbrochen, daß er ja nicht sterbe, womöglich nie, sondern unsterblich sei als ein Böser, zum wenigsten aber, solange irgend möglich, als ein solcher lebe. Hiezu scheint mir, Polos, die Redekunst nützlich zu sein". — Gomperz, der treffliche Kenner der griechischen Philosophie, bemerkt zu dieser Stelle: „. . . denn von Feindesliebe ist Platon noch weit entfernt."

339) Vgl. zum folgenden auch Keppler, 51.

340) Theät. 173.

341) Rep. 3, 387.

342) 2, 730 f.

343) 3, 168.

344) Vgl. Döllinger, 296. 297. — A. Oncken, Gesch. d. politischen Ökonomie, 1. Band.

345) Polit. 309a.

346) 469b.

347) Leg. 766b — 778a; Rep. d. ö. — Vgl. auch Gomperz, II, 404.

348) Sophisten, Kyniker, Kyreneer usw., vgl. Gomperz, I, 336 u. a.

349) Diog. L. 3, 34—36.

350) Wenn auf irgend einen, so scheint auf Platon die Bemerkung Müllers (Keuschheitsideen, 3 n.) zuzutreffen: „. . . Auch eine Fälschung der Literatur- und sonstiger Geschichte. Man hält es für unwürdige Spürerei, die persönliche Lebensführung bei Beurteilungen der Meinungen eines Dichters, Philosophen, Staatsmannes zu berücksichtigen, als ob Meinungen nicht aus dem Leben hervorgingen und aus ihm Kraft und Licht bekämen. Dieser psychologische Mangel, der freilich da zugut kommen mag, wo das nähere Beleuchten auf nichts Sauberes stoßen ließe, macht den Kern der Gedankengänge eines Charakters geradezu unverständlich."

351) Vgl. Eichendorff, Gesch. d. poetischen Literatur Deutschlands. Paderborn 1866, S. 8.

352) Christ, 420.

353) Eth. N. II, 5; Met. 14 p. 302; vgl. Horat. ep. I, 18, 9: Virtus est medium vitiorum et utrimque reductum.

354) Eth. N. 4, 5; Magn. Moral. I, 23; Eudem. III, 3.

355) Daher Seneca, de ira 3, 3: „Aristoteles iram calcar esse virtutis inquit: hac erepta inermem animum et ad conatus magnos pigrum inertemque fieri . . .“

356) Eth. N. 4, 5.

357) Eth. N. 4, 11.

358) Polit. L. VII, c. 6. ed. Schneider, p. 281: *„πλὴν πρὸς τοὺς ἀδικοῦντας.“*

359) Eth. N. 5, 1.

360) S. dar. ausf. im 4. Teile.

361) Vgl. Ziegler, Antike Ethik 118 ff.: „. . . Wenn endlich Aristoteles noch die Frage aufwirft, ob man sich selbst unrecht tun könne, so zersprengt diese das ganze Gehäuse der aristokratischen Gerechtigkeitslehre . . .“

362) II, 7.

363) Vgl. l. c. 114.

364) *τιμωρητικός*, Eth. N. 4, 3. Ob Aristoteles damit die Rache oder nur erlaubte Notwehr gemeint hat, ist nicht klar, da *„τιμωρεῖσθαι“* ebenso wie *„ἀμύνεσθαι“* beides bedeuten kann; indes bleibt der Widerspruch auf jeden Fall bestehen. Wir werden jedoch kaum irren, wenn wir *τιμωρεῖσθαι* jedesmal mit „sich rächen“ übersetzen.

365) Eth. Nic. 4, 3; ebenso 2 Rhet. 1381 b 4.

366) Eth. N. 4, 11: *ἢ τ' ἔλλειψις, εἴτ' ἀοργησία τις ἐστὶν εἴθ' ὅ τι δήποτε, ψέγεται· οἱ γὰρ μὴ ὀργιζόμενοι, ἐφ' οἷς δεῖ, ἠλίθιοι* (stolidi) *δοκοῦσιν εἶναι*, ibid: *ἀνθρωπικώτερον τὸ τιμωρεῖσθαι.* — Rhetor. II, 2: *οἱ γὰρ ἀντιποιοῦντες οὐχ ὑβρίζουσιν, ἀλλὰ τιμωροῦνται.*

Döllinger (312) glaubt auf diese Stellen das Hauptgewicht für die Beurteilung der aristotelischen Ethik legen zu müssen: „Von der zur Verzeihung erlittener Unbild geneigten Milde redet er wie von einem Fehler und führt es dagegen als einen dem hochherzigen Manne ziemenden Zug an, daß derselbe wie in der Liebe, so auch im Hasse offen und rückhaltlos sei“ (Eth. Nic. 4, 11. 4. 8). Ebenso Keppler, 51.

367) Rhet. II, 2: *πάσῃ ὀργῇ ἕπεσθαί τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρεῖσθαι.*

368) Das besagt ja auch schon seine Definition der Gerechtigkeit als der Mitte zwischen den beiden Fehlern des Unrechttuns und des Unrechtleidens. — Auch Theophrast, den Aristoteles selbst auf dem Totenbette für seinen Nachfolger erklärte (Gellius 13, 5), und der in keinem Punkte (ausgenommen vielleicht durch seine Forderung allgemeiner Menschenliebe; s. Zeller, III, 2, 864 u. a.) von der Lehre seines Meisters abgewichen ist, tadelt nur den unüberlegten, dem Handelnden selbst schädlichen Zorn, billigt aber jede Rache am Feinde, wenn sie nur überlegt und langsam (*σχολῇ*, Stob. Serm. 19, 12) ausgeübt wird.

369) Polit. 1, 1; 2, 1253. a. 2; Rhet. 1, 13; Eth. VIII, 1, 1155 a. 16 ff. c. 13, 1161 b 5.

370) Eth. 1155 a, 21.

371) l. c. 10.

372) l. c. 1097 b. 8.

373) II, 275.

374) Polit. I, 13.

375) Polit. VII, 10 fin.

376) Weshalb er auch den Krieg gegen die Barbaren gestattet, Polit. I, 8 p. 1256 b., 27.

377) Vgl. Cathrein, II, 439 ff.

378) Pol. I, c. 4 et 5.

379) Polit. 1, 4, 5: *ὄργανον ἔμψυχον, χωριστόν, πρακτικόν, ἄλλου, ἄνρωπος ὤν.*

380) Nach Cathrein: Thom. Aq., Silv. Maurus und wohl die meisten, wenn nicht alle Scholastiker. Unter den neueren Meister, Steinheim, Göttling.

381) c. 13, 1165b 5.

382) Döllinger, 674: „. . . Doch besinnt sich Aristoteles, daß der Sklave auch Mensch sei, und meint, den Widerspruch dieser gezwungenen Unterscheidung übersehend: sofern er Mensch sei, könne der Herr dennoch Freundschaft für ihn hegen." Zeller, Ph. d. Gr. II, 690 ff.: „Daß Aristoteles' Verachtung gegen die Sklaven nur gegen die Sklaven als solche, nicht als Menschen gelte, läßt sich doch nur als eine dem Philosophen freilich zur Ehre gereichende Inkonsequenz betrachten."

383) Das Folgende wörtlich nach Waldmann, 58.

384) L. D. 5, 17.

385) l. c. 21.

386) Eth. IV, 2. Vgl. a. Paulsen, 64 ff.: „Freigebig ist nach des Aristoteles Ausführung (IV, 2 ff.), wer um des schönen Willens gern und nach seinen Verhältnissen reichlich gibt, großartig *(μεγαλοπρεπής)*, wer großen Reichtum schön anwendet, z. B. zu Weihegeschenken für die Götter oder zur staatlichen Aufführung einer Tragödie oder zu einem Fest für die Bürgerschaft. Es handelt sich hierbei also nicht eigentlich um den Empfänger des Geschenkes, sondern um den Geber, nicht darum, einer Not abzuhelfen, sondern den Namen des Spenders zu verherrlichen. In der ganzen langen Erörterung des Aristoteles kommt auf keine Weise die Bedürftigkeit des Empfängers zur Sprache . . . Zur höchsten Ausbildung gelangten Magnifizenz und Munifizenz in Rom: von dem Raube aller Völker beschenkten die römischen Großen die Bevölkerung der Hauptstadt mit Theatern und Bädern, mit Geld und Brot . . ."

387) 8, 1—4.

388) Über das aristotelische Mitleid in der Tragödie vergl. L. Schmidt, II, 291 ff.

Ein Hauptgrund, warum Aristoteles die allgemeine Liebe so wenig kennt, liegt vorwiegend in seiner mangelhaften Theologie. Für ihn ist Gott nur ein unpersönliches Wesen, „der erste Beweger" *(τὸ πρῶτον κινοῦν)* der Fixsterne, der um die Welt und deren Wesen gar nichts weiß und auch keine wirkende Ursache für sie bildet, und mithin auch unfähig ist zu einer Liebe für die Menschen.

389) Weiß I, 54 f.

390) Zeller, Grundr., 224. — Randlinger, 54.

391) So merkwürdigerweise sogar Keppler, 55 und 12.

392) Tugend schafft auch allein Glückseligkeit, sie ist *αὐτάρκης πρὸς τὴν εὐδαιμονίαν* —; umgekehrt ist die Schlechtigkeit das einzige Laster. Diese Lehre stammt schon von Sokrates; vgl. Plat. Gorg. 504 a ff.; Rep. I, 353 a ff.; 443 c ff.; IX, 583 b ff.; X, 609 b ff.; Theät. 177 a ff. etc.

393) Die Stoiker forderten im Gegensatz zu den Akademikern und Peripatetikern gänzliche Ausrottung eines jeden *πάθος* als einer Krankheit oder einer wider die Natur gerichteten Bewegung der Seele. So Zenon bei Stob. Eclog. Eth. — Zeno führte die Leidenschaften auf die vier Grundaffekte zurück: Lust und Begierde, Schmerz und Furcht.

394) Tusc. 4, 17 ff. — Vgl. 23: „An est quidquam similius insaniae quam ira? quam bene Ennius initium dixit insaniae. Color, vox, oculi, spiritus, impotentia dictorum atque factorum, quam partem habent sanitatis?" — Off. 1, 25: „Non audiendi sunt qui graviter inimicis irascendum putant, idque magnanimi et fortis viri esse censeant."

395) d. off. 1, 25; oratio pro M. Marc.

396) Valer. Max. 4, 2.

397) Plut. Leben d. Alex. 1, 6.
398) de fin. 3, 20. 67 u. a. ä.
399) de off. 1, 7.
400) Vgl. Legg. 12, 33; 7, 23; de off. 1, 16. 3, 5 u. 6 u. a.
401) Sen. ep. 53 ff.
402) Vgl. Döllinger, 320 ff.; 340 ff.; 573 ff.
403) Seneca, de prov. 1; Plut. adv. St. 33. Chrysipp. in Stoic. rep. 1038d.
404) Vgl. die bekannte Stelle bei Horaz, sat. 1, 2.
405) *πᾶς ἄφρων μαίνεται.* Vgl. Zeller, Grundr. 219; Döllinger, l. c.
406) diss. II, 11, 1; 17, 1. 39; enchir. 13.
407) Döllinger, 576.
408) Zenon und Kleanthes übten ihn praktisch aus; Seneca: „patet exitus, brevis ad libertatem via"; Epictet empfiehlt ihn als unfehlbares Heilmittel gegen alle Übel usw.
409) *μισοπονηρία* Stoic. rep. 1046 c.
410) Vgl. das in § 13 über den Buddhismus Gesagte!
411) Stob. Ecl. II, 118. 238. Plut. Stoic. rep. 22. Sext. Emp. adv. Matth. 11, 193 usw. Diog. L. 7, 188.
412) Sext. Empir. Hypot. 3, 200. 245. Adv. Math. 11, 190.
413) Döllinger, 328.
414) Vgl. Döllinger, 321—324.
415) Kleanthes, Fragm. 102; apophth. 8. Das von Origenes (adv. Cels. 8, 35) dem Zenon in den Mund gelegte Wort stammt vielleicht von Sokrates?
416) Weltordn., 513 f.
417) Stob. ecl. 2, 92, 12.
418) Zen. Fr. 144. 152; Lact. inst. 3, 23. Diog. L. VII, 123, Cic. Tusc. III, 9, 20 f.; Seneca, de clem. II, 5 f.
419) I, 28, 26; III, 8, 4; 17, 8.
420) Stob. Ecl. II, 190; flor. 46, 50. Diog. l. c. u. a.
421) Stoic. rep. 1039 b.
422) orat. pro Mur. 30.
423) Vgl. auch Randlinger, 39. — „Man muß es", schreibt Ziegler (Antike Ethik, 206 f.) „vermeiden, Cicero als Zeugen für irgend eine philosophische Lehre anderer anzuführen, da man — und umsomehr, je wichtiger und tiefer eine solche ist — nie sicher ist, ob er sie richtig aufgefaßt und nicht vielmehr gründlich mißverstanden und entstellt hat. . . . Selten hat ein Dilettant auf irgend einem Gebiete schlimmer gesündigt als Cicero auf dem der Philosophie, und sein einziges Verdienst besteht darin, daß er für die griechischen Gedanken lateinische Worte und Phrasen erfunden hat. . . . Unendlich gering aber ist der materielle Wert dieser durchwegs aus griechischen Philosophen kompilierten Fabrikate . . ." Vgl. auch bes. Mommsens vernichtendes Urteil über Cicero als Philosophen (Röm. Gesch. Bd. 2, 606 f.) — Ich verweise hier noch auf einen ausgezeichneten Aufsatz von Konrad Alberti: „Zum Gedächtnis an Cicero", Sammler (Beilage der Augsb. Abendztg.) 1896 Nr. 1, woraus entnommen: „Cicero war ein spezifisch sprachliches Talent. Daß er keine eigenen Gedanken hatte, daß er alles den Griechen entlehnte, könnte ihm noch hingehen, aber er verstand nicht einmal, was er las. Er spielte mit platonischen Begriffen wie ein Kind mit Diamanten . . ." Vgl. auch Döllinger, 569 bes.: „Bei Cicero fehlte auch oft die Schärfe der Auffassung (der griech. Philosophie); teils absichtlich, teils unabsichtlich, brach er manchem feineren griechischen Philosophen die Spitze ab oder milderte einzelne Schroffheiten." Zu seinem „halb (?) skeptischen Eklektizismus" vgl. Acad., 2, 31; Tusc. 5, 11; de off. 1, 2.

424) de invent. 2, 27; vgl. das in § 6 Gesagte!

425) so besonders de off. 1, 25; 2, 18 ff.; vgl. Caecil. 60: iniurias ferendo maiorem laudem quam ulciscendo meremur.

426) Vgl. Randlinger, 42 und Alberti, l. c.: „Als Advokat war Cicero ganz einfach schamlos. Heut klagte er Erpresser mit dem sittlichsten Pathos an, morgen verteidigte er welche und stellte solch bißchen Erpressen als harmlose Spielerei hin. Er verteidigte Justizmorde, er schwor heut auf die Unschuld von Leuten, die er gestern in den Schmutz gezerrt, keine Sophisterei war ihm zu schlecht, wenn er sich davon eine Wirkung versprach . . .“ — Cicero schrieb an Atticus, 9, 12: „Odi hominem et odero. Utinam ulcisci possem . . .“ 13, 49: „Est bellum, aliquem libenter odisse.“ — Herm. Joachim, Römische Literaturgeschichte, Leipzig (Göschen), 91: „Hier (im Briefwechsel mit seinem vertrautesten Freunde Attikus) läßt er sich gehen; hier kommt jedes seiner wahren selbstsüchtigen Motive zum Vorschein: in jedes Fältchen seiner Seele können wir blicken . . .“ ebd.: „Egoismus und Ruhmsucht sind die hervorstechendsten Züge in seinem Wesen. Seine Selbstsucht ging bedeutend weiter, als selbst unter antiken Menschen erlaubt war . . .“

427) Die antike Ethik. Leipzig 1887. 142.

428) de off. 1, 11.

429) d. off. 1, 7, 20 u. a. Derjenige sei ein rechtschaffener Mann, welcher anderen so viel als möglich nütze und niemanden schadet, „nisi lacessitus iniuria“. Dazu bemerkt Lactanz (instit. 6, 18, 19): „o quam simplicem veramque sententiam duorum verborum adiectione corrupit!“ Ambros. de off. 1, 28.

430) vgl. V. Teil!

431) vgl. das in § 13 Gesagte.

432) s. Zeller, III, 2, 864—866.

433) Weiß, I, 118: „Etwas anderes ist es, wenn der Christ sich als Bruder des eingeborenen Sohnes Gottes weiß, und . . . etwas anderes, wenn der stoische Pantheist vom Vater Zeus zu sprechen beginnt.“ Über die Auffassung Ciceros von dem Wesen und dem Wert des Menschen siehe Weiß, III, 430. Der Mensch sei nur ein animal sozialer, soweit er für den römischen Staat in Betracht käme. Mensch im eigentlichen Sinne (Pro Sestio 45, 97) sei nach dieser Anschauung keiner für seine Person, sondern der einzelne nur als Teil des Staatsganzen und auch nur insoweit, als er Nutzen für den Staat abwerfe (Republ. 1, 33; cfr. Fin. 2, 14; Offic. 1, 7, 22) usw. — Zu dem vorwiegend negativen, vaterlandslosen Charakter des stoischen Kosmopolitismus vgl. 1, 366 ff.

434) Vgl. hiezu und zum folgenden: Weiß, III, 161 ff.

435) de ira 1, 14 u. ff.: „Es findet sich niemand, der sich freisprechen könnte, und wer sagt, er sei schuldlos, der denkt dabei nur an Zeugen, nicht an sein Gewissen.“ — Besonders aber 2, 8 ff.: „Verzeihe allen; das ganze Menschengeschlecht bedarf der Nachsicht . . .“ c. 27: „Wer könnte sagen, er habe sich nie gegen ein Gesetz verfehlt? . . .“ c. 28: „. . . Fremde Fehler sehen wir, den eigenen wenden wir den Rücken zu . . .“

436) Weiß, 162.

437) Seneca saepe noster, Tert., De anima 20.

438) Augustin. Civ. Dei 6, 11.

439) de ben. 4, 26; vgl. mit Mtth. 5, 45.

440) ep. 44, 1. 47, 1; vgl. Juvenal 14, 15 ff. u. a.

441) diss. 2, 16, 27; 3, 24, 114; vgl. hiezu und zum folgenden Zahn, 12 ff.

442) 2, 11.

443) 1, 9, 19.

444) 1, 25; 2; 2, 1. 3; 1, 24, 4.

445) bes. 1, 32, 2; vgl. cap. 3 u. 9 u. 13, 3 ench. 43.

446) 1, 91 f.; 2, 20, 8.
447) off. 1, 17, 57.
448) S. 15 f.
449) diss. 4, 7 spricht er von den „Galiläern"; wahrscheinlich auch 2, 9, 20. 21.
450) l. c. 167 f.
451) Lucret. 2, 991 f.
452) Sen. und Epict. d. ö.
453) Is. 26, 3; 43, 19.
454) 8, 70; 9, 11.
455) 67—86.
456) de ira 1, 1; bloße Gemütserregung, die der Vernunft gehorcht, will er unter Zorn nicht verstanden wissen: 2, 3.
457) 1, 5.
458) 2, 31.
459) 1, 5.
460) 2, 13.
461) c. 32 f.; 41.
462) 1, 2. 11; 2, 11; 40.
463) 3, 42. 43.
464) 1, 16.
465) Vgl. bes. 1, 20: Magni animi est, iniurias in summa potentia pati, nec quidam gloriosius principe impune laeso. — Morit. 58: Nulla re melius peccatur quam clementia.
466) ep. 28: „Non sum uni angulo natus: patria mea totus hic est mundus"; ep. 95, 51; de ira 2, 31: ad coetum nati sumus; de otio sap. 31; de ben. 4, 18; de tranq. animi 3. Vgl. auch de ira 1, 5 und c. 14—16.
467) clem. 2, 6: „Succurret alienis lacrimis . . ., dabit manum naufrago, exsuli hospitium" usw. cfr. ira 3, 28.
468) ben. 3, 18—20: nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, potest servus iustus esse, potest fortis, potest magni animi . . . pars melior eius excepta est (a servitute).
469) ben. 2, 28.
470) 1, 5, 1; c. 14; clem. 2, 7.
471) ira 1, 14.
472) opem ferre etiam inimicis, de otio 28.
473) „vincit malos pertinax bonitas" ben. 7, 31; — „Irascetur aliquis? Tu contra beneficiis provoca!" ira 2, 3.
474) vgl. Döllinger, 576.
475) Stob. fl. 17, 43.
476) l. c. 19, 16: *„θηρίου τινός, οὐκ ἀνθρώπου ἐστίν.*
477) ench. 43 f.; diss. 12, 10.
478) diss. 1, 13.
479) *φιλεῖν καὶ τοὺς δαίροντας ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν.* diss. 2, 22.
480) de cap. ex inim. ut. 9.
481) *καθ' ἑαυτόν*, 5, 16; 8, 24. 59; 9, 1 u. v. a.
482) 8, 70 u. a.; 9, 11; 5, 6; 33; 6, 24. 30; 39; 7, 13; 8, 26; 10, 1 u. a
483) 3, 6 f.
484) *παίοντας* 7, 22; vgl. 36.
485) v. Jul. Capitolin. in Vita Anton. Philos. nach Fischer K. Chr. lib. c.
486) clem. 2, 5.
487) Ziegler, Antike Ethik, 216. — Seneca de clem. 2, 6, 7: „Venia est poenae meritae remissio, ergo ei ignoscitur, qui puniri debuit. Sapiens autem nihil facit, quod non debet: nil praetermittit, quod debet: itaque poenam, quam exigere debet, non donat. Sed illud, quod ex venia

consequi vis, honestiore tibi via tribuit. Parcit enim, consulit et corrigit. Idem facit, quod si ignosceret, nec ignoscit, quoniam, qui ignoscit, fatetur, aliquid se, quod fieri debuit, omisisse."

488) ep. 59; de prov. 1; Plut. adv. St. 33.
489) ep. 73.
490) 53.
491) ira 3, 5; cf. 6.
492) const. sap. 2.
493) ira 2, 32 und 3, 25.
494) 2, 32. 34; 3, 41.
495) c. 13.
496) 1, 11; 3, 40.
497) 2, 26.
498) das angeführte Beispiel in ira 2, 33.
499) Stob. floril. 40, 9 u. a.
500) Döllinger, 577.
501) enchir. 100: *τὸ σωμάτιον δ' αὐτοῦ δέδωκεν αὐτὸς χρῆσθαι τῷ θέλοντι, ὡς βούληται.*
502) vgl. bes. de cap. ex inim. util.: *„εἰ θέλεις ἀνιᾶν τὸν μισοῦντα · μὴ λοιδορεῖ . . ."* Ueber Plutarchs „abrupte" Ansicht, nur ein ganz herzloser Mensch könne dem Manne Beifall versagen, der seinen Feind im Unglück unterstütze, siehe Hüpeden, 98.
503) S. 86.
504) S. 79.
505) so nennt ihn Konstantin: Jul. Capitol. in M. Antonin. philos. 28. — Vgl. zum folgenden Weiß III, 108 ff.
506) vgl. *καθ' ἑαυτ.* 1, 7, 16 ff.
507) l. c. 1. 15; 3, 7. 12; 6, 16; 4, 20; 12, 13; 6, 32; 8, 5 (Weiß, 117).
508) Weiß, 115 ff.: „Neustoizismus und Buddhismus, überhaupt Stoizismus und Quietismus, sind ein und dasselbe, die Philosophie der Auszehrung, die Religion der Schwindsucht. Nirgends zeigt sich das deutlicher als bei Marc Aurel. Indem wir durch seine Schriften blättern, finden wir die abendländische Welt auf demselben Gang der Auflösung begriffen, welchen der Orient durch den Buddhismus ging. Man fühlt bei jedem seiner Worte den Hauch der Hektik, der uns aus der buddhistischen Philosophie entgegenweht. Jeden Augenblick tritt uns die Wesensverwandtschaft zwischen seinem und dem hinterorientalischen Geiste vor Augen, jenem auf das Leben verzichtenden Geiste des indischen Buddhismus und zugleich des hausbackenen, dürren, freudelosen, aber pflichttreuen Optimismus des Chinesen. Wir lassen es dahingestellt, ob der Fürst An-Thun oder Jan-Tun, der im Jahre 166 eine Gesandtschaft nach China geschickt haben soll, unser Marc Aurel Antonin gewesen sei oder nicht. Richthofen, China, I, 512; Ritter, Erdkunde VI, 557. Pauly, Realenzykl. I, 1199; VI, 1204). Auf jeden Fall haben sich unter ihm und durch ihn das Abendland und China geistig die Hände gereicht, und hat sich damals unleugbar die Geistesverwandtschaft des chinesischen Wesens mit dem Endergebnisse der ganzen nationalen Kultur kundgegeben . . ." Es folgt ausführlicher Beweis. Charakteristisch ist auch, daß Marc. Aurel den Untergang der Seele in Nichts, ihren Eintritt ins Nirvana lehrt, wenn er auch natürlich nicht diesen Ausdruck gebraucht.
509) 3, 14. 16; 4, 3.
510) 7, 43.
511) 10, 28.
512) 7, 43; 10, 13.
513) 7, 27; 9, 35; 11, 33 (Weiß, 123).

514) Ziegler, Antike Ethik, 221 ff. behauptet zwar, die Forderung allgemeiner tatkräftiger Menschenliebe bei M. Aurel sei „im Munde eines Kaisers, der helfen kann, am allerwenigsten eine leere Phrase". Aber da müßte doch zuerst bewiesen werden, daß M. Aurel solche barmherzige Liebe wirklich dem Umfange seiner kaiserlichen Macht entsprechend geübt hat. Bei einem Manne wie er ist das keineswegs selbstverständlich. Der Widerspruch zwischen seinen Worten und seinen Taten zeigt sich u. a. auch darin, daß er die höchste Toleranz im Munde führt und doch gegen die Christen mit der größten Grausamkeit verfuhr.

515) Ant. Ethik, 165 f.

516) Vgl. bes. VI, 6: *„ἄριστος τρόπος ἀμύνεσθαι τό μὴ ἐξομοιοῦσθαι.* IV, 26: *ἁμαρτάνει τις; ἑαυτῷ ἁμαρτάνει.* Ebenso VII, 26; VIII, 55; IX, 4.

517) Waldmann sucht zwar die Selbstlosigkeit der „Menschenliebe Marc Aurels — eine aufrichtige, werktätige, selbstlose, aus Pflichtbewußtsein geübte Nächstenliebe, wie sie das Christentum nicht reiner fordert" (83), durch Bezugnahme auf die Stelle V, 6 zu beweisen, wo M. Aurel verlangt, Wohltaten „ohne weitere Reflexion" auf Lohn zu üben, wie die honigsammelnde Biene und der traubenliefernde Weinstock; doch abgesehen davon, daß der kaiserliche Philosoph den Gedanken des Altruismus, wenn er wirklich aus diesem Zitate geschlossen werden könnte, in seiner Morallehre nie grundlegend verwertete und nicht verwerten konnte, kann diese eine Stelle so wenig eine Forderung uneigennütziger Liebe bedeuten, als die gleichlautenden Forderungen im Buddhismus. Vgl. § 13!

518) Linsenmann, 8.

519) August. de civ. Dei 4, 27; 6, 5.

520) Krit. 49.

521) Röm. 1, 31.

522) L. Schmidt, II, 275 u. a. Vgl. auch Steinmüller, 24. 25.

523) Die Griechen kannten Nächstenliebe nicht einmal dem Namen nach; sie bezeichnen zwar das, was wir im Deutschen unter dem Ausdruck „Nächster" verstehen, mit dem Worte *ὁ πέλας, πλήσιον.* „Allein während im Worte Nächster der Ausdruck einer der Blutsverwandtschaft gleichen Stellung liegt, ist *ὁ πέλας* bloß der andere, der äußerlich bei mir steht, auch wenn er mein Gegner ist . . . Brunck zu Soph. Antig. 479: *Οἱ πέλας* sunt quivis alii, *ὁ πέλας* alius quivis. Es ist mit diesem Ausdruck wie mit manchem anderen, in welchem die heidnische und christliche Anschauung sich berühren: das antike Wort hat den Klang eines christlichen, ist sozusagen das für den christlichen Begriff bereits zubereitete Gefäß, erreicht aber dessen Vollsinnigkeit nicht." Nägelsbach, Nachhom. Theol. 239.

524) Geist des römischen Rechtes, 326 f.

525) Mit der unbändigen und unersättlichen Selbstsucht, die nach Ihering das Wesen des altrömischen Geistes ausmacht, ist die Selbstverleugnung und unbedingte Opferfähigkeit des Römers gegenüber dem Staat wohl vereinbar. Der Römer, zumal der Vollbürger, fand sich im Staate vollständig wieder; der Staatszweck fiel durchaus mit seinem Privatzweck zusammen; der Sieg des Staates war sein Vorteil, und die Hingabe an ihn lohnte sich durch die Siegesbeute und immer mehr durch riesige Schätze, die den Kampfteilnehmern zugute kamen.

526) l. c. 1, 100.

527) Später bestimmte ein Gesetz zum „Schutz" der Schuldner, daß ihre Kette nicht mehr als 15 Pfund wiegen solle (Gell. 20, 1).

528) Tertull. apolog. 39; Minuc. Felix Octav. 9 et alii; vgl. Weiß III, 176 ff.; vgl. a. Apg. 4, 32.

529) Julian ap. ep. 48, 6. — Sozom. H. Ecc. 5, 16: *μάλιστα τὴν ἀθεότητα συνηύξησεν ἡ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία.* — Die Heiden selbst haben „durch den Mund ihrer edelsten Geister offen bekannt, daß

wenn einer überhaupt Liebe übe, er sie nie rein übe, sondern fast immer aus Selbstsucht (Aristot. Rhetor. 2, 24; Ethic. 8, 3; Eudem. 7, 10, 25; Cic. de Off. 2, 6; Amic. 7), weil uns selber die Liebe zur eigenen Glückseligkeit (Arist. Eth. 1, 8, 16) oder zum Leben unentbehrlich sei" (l. c. 8, 1, 1). Weiß, IV, 964 ff.

530) Rep. p. 407; cfr. Plautus, trin. 2, 2, 58 f. (318 f.).

531) In Athen gab es zwar ausgedehnte Wohltätigkeitseinrichtungen zugunsten aller mittellosen, schwachen und gebrechlichen Mitbürger, aller Witwen und Waisen (vgl. Nägelsbach, Nachh. Theol. 252 ff.); doch abgesehen davon, daß sich solche *„φιλανθρωπία"* bei anderen Gemeinden außer Athen kaum nachweisen läßt (l. c.), ist, „um Geist und Wesen der griechischen Nächstenliebe richtig zu verstehen, . . . festzuhalten, daß ihr Name nicht zu der Meinung verleiten dürfte, als wäre sie geübt worden aus Liebe gegen den Menschen als solchen, sondern daß sie Erweisung der Gerechtigkeit ist, welche dem Berechtigten das Seine gibt, dem politisch berechtigten Mitbürger . . ." (l. c.). Nicht aus freier Herzensbetätigung, sondern gezwungen durch die Kopfzahlmajorität der Ärmeren, welche in Athen über die Reichen willenlose Despotie übten (siehe die interessanten Darstellungen über die Griechen bei Döllinger, 669 ff.), mußte der besitzende Athener seine Mitbürger unterstützen, und er wußte genau, daß er dieselbe Wohltat gesetzmäßig zu erhalten habe, wenn er einmal in ähnliche Lage käme. — Bedeutend elender war das Los der unzähligen Armen in Rom. „Mildtätigkeit gegen Arme", schreibt Döllinger (722 ff.; das Zitat ist gekürzt), „gehörte überhaupt nicht zu den Eigenschaften der Römer; schon Polybius bemerkt: nie gebe ein Römer einem andern etwas freiwillig. Es gab Scharen von Bettlern; Seneca gedenkt ihrer mehrmals und bemerkt, daß die meisten Menschen dem Bettler das Almosen mit Widerwillen und mit sorgfältiger Vermeidung jeder Berührung hingeworfen hätten (De clem. 5, 6). ‚Könntest du dich vielleicht soweit herablassen, einen Armen nicht mit Ekel von dir zu stoßen?' heißt es bei einem Rhetor der Kaiserzeit von einem Reichen (Quintil. Declam. 301, III, 17). Das Äußerste, was die römische Moral bezüglich der Bedürftigen anriet, war, einem Fremden dann zu geben, wenn man die Gabe ohne irgend einen Nachteil für sich selbst entbehren könne (Cic. de off. 1, 16). Wozu auch, sagt ein beliebter Volksdichter, einem Bettler etwas geben? Man verliert, was man gibt, und verlängert dem Armen nur ein elendes Leben (Plaut. Trinumm. 1, 2, 58. 59). Hier kam die stoische Philosophie den Reichen zu Hilfe mit ihrem Grundsatz, daß alles menschliche Elend, Not und Armut kein wirkliches Übel sei, und daß daher der Weise sich vor dem Affekt eines wirklichen Mitleids mit Notleidenden sorgfältig hüten solle (Epict. Enchir. c. 22), und es ist charakteristisch, wie Virgil in der schönen Stelle, wo er den Frieden und die Ruhe eines Weisen schildert, auch das zu dessen Vorzügen zählt, daß er nie mit einem Notleidenden Erbarmen empfinde (Georg. 2, 449). Unter den Millionen besitzenden Reichen dachte denn auch keiner daran, für Arme ein Hospitium, für Kranke ein Hospital zu stiften." — Nur um sich durch Unterstützung Ärmerer einen Anhang zu verschaffen, pflegte der römische Großkapitalist einem anderen etwas mitzuteilen. — Die Munifizenz der Kaiser und Großen erstreckte sich nicht auf die Kranken und Elenden, sondern verschaffte nur von dem aus den Provinzen zusammengeraubten Gelde dem Pöbel der Großstadt einen Tag berauschenden Genusses bei übermäßigem Mahle und prunkvollen Festlichkeiten (vgl. Weiß IV, 807 ff.); sie war nicht Produkt mitfühlender Liebe, sondern verschmitzt berechnende Politik des Eigennutzes und der Ruhmsucht. Erst seit Nerva beginnt, wohl nicht ohne Einfluß des Christentums, eine eigentliche caritative Tätigkeit. Aber die Stiftungen einzelner Kaiser und Private waren, wie Plinius sagt (ep. 1, 8).

„utilissimum munus, sed non perinde populare". „Man hätte, meint die öffentliche Stimme, das Geld lieber für Spiel und Gladiatoren-Gefechte . . . verwenden sollen . . . Die für die Versorgung von verlassenen Kindern ausgeworfenen Gelder werden bald nicht mehr ausgezahlt (Jul. Capitolin. Pertinax 9), und mit Alexander Severus scheint überhaupt diese Art von Wohltätigkeit bereits wieder ihr Ende erreicht zu haben." (Weiß l. c.).

532) c. 11.

533) Mtth. 5, 43.

534) vgl. Platon, Menon 71 und das über Xenophon Gesagte.

535) über die schrecklichen Verwünschungen des Feindes, die ihren Ausdruck zuletzt in eigenen „Fluchtafeln" fanden, vgl. Randlinger, 19.

536) vgl. Döllinger, 669 f.

537) Eurip., Troerinnen 723 u. a.

538) Vgl. L. Schmidt, II, 125 f.

539) 59, vgl. 38, 22.

540) leg. 9, 866 b. 868 b. 871 b.

541) ebenso Lycurg. 3, 6 u. a.

542) Nägelsbach, Nachhom. Th., 248 f., wobei angefügt ist: „Man lese nur Dem. Coron. 129 f.; 257 f.; Aeschin. 2, 147—150; bes. auch 159." — L. Schmidt, II, 254: „. . . Bei diesem (der persönliche Feindschaft zum Angeklagten hatte) wird als Ausfluß einer natürlichen und gerechtfertigten (!) Empfindung betrachtet, was bei jedem anderen leicht den Eindruck der Gehässigkeit macht. Cfr. die Rede gegen Theokrines."

543) l. c. 318; 293 ff., 296 usw.

544) Plut. in Apoph.

545) Nägelsbach, 289. 292.

546) Vgl. Döllinger, 667 ff.

547) Zahlreiche Belege s. bei Weiß, III, 1, 430 ff.

548) Vgl. Döllinger, 665.

549) Isocr. 12, 163: *τοὺς βαρβάρους τοὺς καὶ φύσει πολεμίους ὄντας.* Platon, Rep. 5, 470; Demosth. adv. Mid. 40; Liv. 31, 29: „Cum alienigenis, cum barbaris aeternum omnibus Graecis bellum est erituque. Natura enim, quae perpetua est, non mutabilibus in diem causis hostes sunt."

550) Nägelsbach, 298. — Ebenso Luthardt, Antike Ethik, 23: „. . . Einen Kosmopolitismus kennt der Grieche nicht . . ."

551) Thuk. 5, 84—86

552) l. c. 3, 32.

553) l. c. 3, 68, 2; vgl. das Urteil über den Charakter ihrer Politik: 5, 105, 4.

554) Paus. 9, 15, 2.

555) Thuk. 7, 86.

556) „Noch im zweiten Jahrhundert nannte der Rhetor Aristides diejenigen Sophisten und Pedanten, die dieses Naturgesetz, daß der Starke den Geringeren niedertreten dürfe, bezweifeln wollten. (Aristid. Panathen. 1, 288. Dindorf, cfr. Or. 44, I, 835.) Die Griechen machten aber dieses Recht des Stärkeren, das einzige, das sie in internationalen Beziehungen kannten und anerkannten, mit einer Härte und Schonungslosigkeit geltend, die dem Kenner ihrer Geschichte oft die Frage nahelegt, ob nicht Hinterlist und Grausamkeit tiefe Züge des griechischen National-Charakters seien. Das Hinschlachten ganzer Massen, die Ausrottung von Städtebevölkerungen, das Verkaufen der Weiber und Kinder in die Sklaverei, alles das wurde von Griechen an Griechen, nicht in der vorübergehenden Wut einer durch den Kampf aufgeregten Leidenschaft, sondern nach dem Siege mit kaltblütiger Überlegung und nach einem berechneten Plane verübt; Demokratien und Aristokratien, Athen

und Sparta, wetteiferten darin miteinander. Und da die egoistische Herrsch- und Habsucht nicht bloß Staat gegen Staat bewaffnete, sondern auch die Zerklüftung und das Parteiwesen in die einzelnen Staaten hineintrug, so zeigt sich jene oben gerühmte Hingebung des einzelnen an den Staat weit öfter in der Gestalt eines giftigen Hasses zwischen Demokraten und Aristokraten, wo dann nur wenigen gelang, sich der Parteinahme zu entziehen. Da war es dann noch ein Glück, wenn die unterliegende Partei bloß verbannt und beraubt, nicht ermordet wurde, denn auch dies geschah nicht selten . . . Aristoteles berichtet, daß die Oligarchen in ihren Hetärien sich eidlich verbanden, dem Demos Feind zu sein und nach Kräften Böses anzutun (Pol. 5, 7, 19) . . .“ Döllinger, 666 f.

557) Döllinger, 697 f.

558) de off. 1, 12.

559) Xen. Oec. 13, 9, nach Nägelsbach, 283 ff. — Döllinger, 674 ff.: Die Zahl der Sklaven betrug in manchen griechischen Städten etwa eine halbe Million; Strabo erzählt, daß in Delos die kilikischen Seeräuber Myriaden von Sklaven an einem Tag absetzten. — Selbst Philosophen, wie Platon, rieten, die Sklaven fleißig zu züchtigen; dieser erklärte es für ein Zeichen eines feingebildeten Mannes, seine Sklaven zu verachten. Fast bei jedem Prozesse gegen Freie wurden Sklaven und Sklavinnen gefoltert, um ein passendes Zeugnis zu erhalten. Die unsittliche Wirkung des Instituts der Sklaverei für beide Teile liegt auf der Hand. Ausgenützte oder unlieb gewordene Sklavinnen oder Sklaven (Lustknaben) wurden an ein Porneion verkauft usw. (Döllinger l. c.) — Milderungen ihres Loses durch das Gesetz kamen in Griechenland nie vor.

560) Nach Döllinger, 704—712: Der Sklave war in Rom eine Sache, hatte kein Caput, was er erwarb, gehörte seinem Herrn; er konnte verschenkt, geliehen, gepfändet, vertauscht werden. Der Herr konnte seine Sklaven nach Willkür martern und umbringen, niemand konnte ihn daran hindern, niemand ihn zur Rechenschaft ziehen. Die gewöhnliche Todesstrafe war die Kreuzigung. Furchtbar war das Los der fugitivi. Manche boten sich, um der Grausamkeit ihrer Herren zu entgehen, selber in der Verzweiflung zum Kampfe in der Arena mit den Bestien an, wurden aber dann ihren Herren zurückgegeben. Nach älterem Rechte wurde die Tötung eines Pflugochsen mit dem Tode bestraft, der Mord eines Sklaven war dagegen erlaubt. — Der ältere Cato, das Vorbild römischer virtus, pflegte seine Sklaven, wenn sie vor Alter untüchtig geworden, zu verkaufen oder aus dem Hause zu werfen. Gleich den Hunden und Pferden ließ er sie abrichten und erlaubte ihnen nur um des Nachwuchses willen, sich zu paaren. Um Meutereien unter ihnen zu verhüten, säte er Zwietracht und Feindschaft unter sie; Geißelungen wurden fleißig wegen kleiner Vergehen gespendet, Hinrichtungen nicht gespart . . . Derselbe Cato trieb unter fremdem Namen auch Menschenhandel. — Sklaven, die Zeugen von Verbrechen des Herrn gewesen waren, wurden in der Regel aus dem Wege geräumt oder (durch Ausschneiden der Zunge) unschädlich gemacht. Wurde der Herr des Hauses von einem seiner Sklaven ermordet, so mußten alle, die unter demselben Dache wohnten, sterben; so 400 Sklaven bei der Ermordung des Pedanius Secundus (Tac. 14, 42—45). — Einige Reiche sollen zehn-, ja zwanzigtausend Sklaven gehabt haben. Traian warf bei einer einzigen Gelegenheit 10 000 Sklaven als Gladiatoren und Bestiarii in die Arena; die Spiele dauerten manchmal 4—5 Monate lang, und zwar auch bei Nacht. — Folterungen der Sklaven vor Gericht waren in Rom noch weit häufiger als in Griechenland. Sklavenkriege waren sehr zahlreich; Crassus, der Besieger des Spartakus, ließ einmal von 200 000 solcher aufständigen Sklaven alle, die nicht in der Schlacht gefallen waren, hinrichten. Über die greulichen Wirkungen der

Sklaverei s. 712 ff. (Ein Jahr Sklavendienst war hinreichend, einen Menschen so zu verderben, daß er wie eine andere abgenützte Ware im Preise sank . . . Noch Traian hielt sich ganze Herden von Lustknaben.) — In der Kaiserzeit wurde die Folter noch öfter als sonst angewandt; andernteils aber wurden die Sklavengesetze milder, freilich wohl kaum aus Humanität, sondern im Interesse der Herren („Dominorum interest . . ." Dig. I. 6, l. 2), welche den Ausbruch einer allgemeinen Sklavenrevolution fürchteten. Vgl. Weiß, III, 168.

561) Hell. 3, 3, 6.

562) Hier. 4, 3.

563) Nägelsbach, 285.

564) ep. 47.

565) Weiß, IV. 976: „Je unbefangener wir ... das Gebiet des natürlich Guten ausdehnen, um so mehr müssen wir darauf bestehen, daß außerhalb des Christentums auch die natürliche Tugend (der Feindesliebe) nie recht geübt wurde. Was Sokrates tat, war nicht Feindesliebe, sondern Geringschätzung des Feindes. Und Aristides übte sie nur aus Politik. Wo er eine große Staatsaktion vor sich hatte, gab er seine Privatfeindschaften auf, nachher setzte er sie wieder fort." (Plutarch, Praep. reip. gerendae 14, 2.)

566) Von der Feindesliebe des Pittakus haben wir bereits berichtet; höher noch als dieser steht vielleicht Lycurgus, der an seinem Feinde, der ihm ein Auge ausgeschlagen, nicht nur keine Rache nahm, sondern ihn mit Wohltaten überhäufte (Plut. in vita; Stob. serm. 10). — Waldmann führt auch noch das Beispiel des Aristides an, welcher auf Ersuchen eines Mannes, der den Aristides nicht kannte, aber sich über dessen Namen „der Gerechte" ärgerte, seinen eigenen Namen auf die Scherbe schrieb, die über die Verbannung des „gerechten" Atheners mitentscheiden sollte (Plut. apophth. II. p. 38 n. 2). Vgl. auch Randlinger, 21. 22.

567) so besonders auch von Huet, 418 f., 428.

568) l. c. 432 f.

569) l. c.

570) Aristot. Rhet. II, 13, 765 ff.; besonders die sieben Weisen (Kleobul, Bias) bei Stob. 3, 79; Diog. L. 1, 87. 91; cfr. 8. 23.

571) Aeneis 6, 853.

572) Seneca, de clem. 1, 9: „Ignosce Cinnae — deprehensus est — iam nocere tibi non potest; prodesse famae tuae potest."

573) Tac. Ann. 1, 10.

574) Liv. 60; Gellius N. A. 12, 8.

575) Valer. Max. 4, 2.

576) Plut. de amore frat. II, p. 490 f. Steph.

577) 3, 231 f.

578) Cicero, pro Flacco, 28.

579) Evocatio deorum (Macrob. Sat. 3, 9, Livius V, 21, 22; VIII; 9; XXIX, 27. Näheres über die Evocationes und Exsecrationes s. Bittner, 426 ff.

580) Polemo, Fragm. 90 (Müller frag. hist. Graec. III. 146).

581) Herodot, 1, 26, 2.

582) Die Frage, ob der Heiland sein Gebot der Bruderliebe ein „neues Gebot" (gegenüber den ethischen Forderungen der Antike und des Judentums; über den Vergleich des letzteren mit dem Christentum siehe III. Teil, in fine) nennen konnte, ist nach dem Gesagten unschwer zu beantworten. Eingehend wird diese Frage im IV. und V. Teil dieser Arbeit zu behandeln sein; doch möge es gestattet sein, schon hier den Unterschied zwischen antiker und christlicher Feindesliebe in folgenden Punkten kurz anzugeben:

Das christliche Gebot der Nächsten- und Feindesliebe ist neu:

1. durch seine strenge Verpflichtung: Im Altertum nur als edel gepriesen, geraten, empfohlen, im Christentum streng befohlen als Bedingung zum Heile; vgl. Parabel vom unbarmherzigen Knechte;
2. bezgl. der höheren Gewißheit und Autorität;
3. durch die Klarheit, Deutlichkeit und Allgemeinheit seiner Forderung: im Altertum nur einzelne Spuren und Anklänge, nur gelegentlich in bezug auf einzelne Fälle, ohne Zusammenhang mit der ganzen Lehre, ja oft in Widerspruch damit (spätstoischer Eklektizismus) — im Christentum mit denkbar größter Deutlichkeit und Allgemeinheit: „Liebet eure Feinde!“ (Vgl. Origines, adv. Celsum 7, 58);
4. hinsichtlich der Begründung und Bedeutung: im Altertum (und Judentum) nicht streng notwendig und wesentlich zur Sittlichkeit gehörig, — im Christentum ist Sittlichkeit ohne Feindesliebe unmöglich, diese ist der Gottesliebe gleich und in ihr begründet. „Gott ist die Liebe“; im Altertum anthropozentrisch, im Christentum theozentrisch;
5. bezüglich des Umfanges: die trennende Schranke der Staaten und Nationalitäten (Barbaren bezw. Nichtisraeliten) wird für immer aufgehoben;
6. bezüglich des Grades und Gebietes: nicht bloß um der eigenen materiellen oder ideellen Vorteile willen, sondern bis zur Hingabe des eigenen Lebens, nicht bloß negativ (quid tibi fieri non vis . . .), sondern positiv; nicht bloß körperliches, sondern auch geistiges Leben, Sorge für fremdes Seelenheil; größte Selbstlosigkeit bis zur Aufopferung des eigenen Lebens;
7. hinsichtlich des göttlichen Beispieles; vgl. alte Mythologie mit der Lehre des Christentums: der göttliche Vater, der seine Sonne aufgehen läßt . . .; Jesu Beispiel, besonders am Kreuze. Nicht bloß überzeugend, sondern auch überredend, bewegend. Joh. 13, 34; 15, 12, 13;
8. bezüglich der notwendigen Unterstützung durch die göttliche Gnade (s. V. Teil); daher:
9. neu in der Erfüllung, in der Tat; nicht nur fromme Wünsche und Ideale, sondern Wirklichkeit. Beispiele der Apostel, der ersten Christen, der Heiligen (s. V. Teil); nicht bloß pädagogische Vorbereitung auf Christus hin (Clem. Alex. Strom. I, 5; Orig. epist. ad Gregor. usw.), sondern Vollendung. Religio Christiana perfecit, quod philosophia Graeca, sicut lex Mosaica tantum praeparavit; daher auch Erkennungszeichen und erhabenstes Merkmal (Joh. 13, 35) im Christentum, Prüfstein des lebendigen Glaubens und der reinen Gottesliebe.

583) 2, 1 ff.; 43, 18; 66; vgl. Mich. 1, 10; 4, 1 ff.; Dan. 9, 26 f.
584) 31, 31 u. a.
585) Marc. 10, 5.
586) Nathusius II, 126.
587) Mtth. 19, 8.
588) 2. Mos. 32, 9; 33, 3; 5. Mos. 9, 13.
589) Müller, Keuschheitsideen 9.
590) Vgl. Nathusius, l. c. Döllinger, 778 ff.
591) lib. c.
592) lib. c. 312.
593) Vgl. Rieber, 315.
594) 1. Mos. 9, 5 ff.; vgl. 4, 10.
595) 4. Mos. 35, 19; 5. Mos. 19 u. a.
596) Richt. 9, 56.
597) 2. Kön. 14, bes. v. 9.
598) Nebenbei ein Beweis, daß Jahweh auch das Recht der Heiden wahrt.

599) 3. Kön. 2, 5 ff.: „Laß seine grauen Haare nicht in Frieden in das Totenreich hinabsteigen.“ v. 31. 33; 2. Kön. 3, 39.

600) 2. Mos. 21, 14.

601) 4. Mos. 35, 31.

602) Wie bes. das Gesetz 5. Mos. 21.

603) 2. Chron. 19, 10.

604) 5. Mos. 24, 16.

605) Vgl. 4. Kön. 14, 16; 2. Chron. 25, 4; Ez. 18, 20.

606) 4. Mos. 35, 16. — Auch Ehebruch (3. Mos. 20, 10; 5. Mos. 22, 22), Verbrechen gegen den König (2. Sam. 19, 22; 1. Kön. 21, 10; 1. Sam. 15; Förster, § 12: „. . . nicht als Träger der Volkshoheit — soweit ist der Begriff des Königtums noch nicht entwickelt —, sondern als Gesalbter Jahwehs. Ein Angriff auf seine Person erscheint noch nicht als Angriff auf den Staat. Der König allein ist zur Vergeltung berechtigt. Seine Strafe ist Rache und der Verzicht auf sie nicht Begnadigung“), vielleicht auch Diebstahl und Schändung einer ledigen Frauensperson, scheinen nicht eigentliche Strafe, sondern Talion in Form der Blutrache nach sich gezogen zu haben.

607) Döllinger, 789.

608) 2. Mos. 21, 13; 4. Mos. 35, 5 ff.; 5. Mos. 4, 41 ff.; 19, 1 ff.; Jos. 20. — Schon vor Moses scheint es wenigstens Asylaltäre gegeben zu haben (2. Mos. 21, 14).

609) auch einige andere Verbrechen, wie falsche Anklage. 5. Mos. 19, 18 ff. Dan. 13, 62.

610) 2. Mos. 21, 24 ff.; 3. Mos. 24, 20; 5. Mos. 19, 21; Mtth. 5, 38.

611) Lib. c. 223.

612) Döllinger, 788: „Es scheint aber, daß diese Strafe (der Wiedervergeltung) nur sehr selten zur wirklichen Vollziehung kam; die Richter erkannten fast immer auf Geldbußen.“ Auch Rieber (32) hält es für unwahrscheinlich, daß die Talion bei Körperverletzungen wenigstens von Staats wegen je ausgeführt wurde; und in der ganzen Bibel wird kein einziger solcher Fall erzählt.

613) Döllinger, 745—747.

614) Vgl. Rieber, 321.

615) Cathrein II, 105 ff.: „. . . Alle anderen Verbrechen können auch von Gliedern der Familie oder Sippe untereinander begangen werden, ihre Bestrafung kann daher nicht Sache der Familie als solcher sein. Der Mord unter Angehörigen derselben Familie dagegen ist etwas nahezu Unerhörtes. Außerdem richtet sich der Mord direkt und unmittelbar gegen den Bestand der Familie, was bei den anderen Verbrechen nicht der Fall ist. Endlich ist die Blutrache ein viel wirksameres Mittel zur Verhinderung von Mordtaten, als die öffentliche Bestrafung auf Grund eines gerichtlichen Prozesses durch eine wenig mächtige Obrigkeit. Infolge des Gesetzes der Blutrache haftet die ganze Familie für jede von einem ihrer Glieder begangenen Mordtat; sie wird also ihrerseits alles tun, um ihre Angehörigen von dem Morde eines Mitgliedes einer anderen Familie, mit der sie in Frieden lebt, zu verhindern usw.“ Vgl. auch Rieber, 316.

616) S. Döllinger, 789. — Weiß, III. 190: „Das jüdische Volk hatte vielleicht die Rechtswissenschaft nicht zu einem so künstlerischen Baue ausgebildet wie die späteren Römer, aber seine Gerichte waren es, die ohne Vergleich am menschlichsten im Altertum Recht übten. Bei keinem zweiten Volke in der Welt war die Gerechtigkeit im gleichen Maße durch Billigkeit gemildert . . ., bei keinem die Dienstbarkeit so milde, die Sklaverei so erträglich gemacht.“

617) advers. Marc. 4, 16.

618) zu Eph. 4, 32.

619) Ähnlich Isidor von Pelusium an verschiedenen Stellen. Augustinus, de serm. Domini 1, 19 et alibi: „Qui dicit oculum pro oculo, non alterum vult auferre, sed utrumque servare Dominus noster vicissitudinem tollens truncat initia peccatorum. Et in lege retributio est: in evangelio gratia. Ibi culpa emendatur, hic peccatorum auferuntur exordia . . . Non enim facile invenitur, qui pugno accepto pugnum reddere velit, et uno a concionante verbo audito, unum et quod tantundem valeat referre contentus sit; sed sive ira perturbatus immoderatus vindicat: sive quia iustum putat eum qui laesit prior gavisus laedi, quam laesus est qui non laeserat.“ — Ganz falsch ist die Ansicht von Schegg (zu Mtth. 5, 38 ff.), der ergänzt: „Wenn Lebensgefahr vorhanden, so gib Leben um Leben . . .“

620) „Talio esto, si membrum rupit.“ Leges XII tabularum.

621) Fr. Delitzsch, 2. Vortrag über Babel und Bibel. Stuttgart 1903, 26.

622) „Wenn jemand einem andern das Auge zerstört, so soll man ihm das Auge zerstören“ (§ 196), „wenn jemand einem andern die Knochen zerbricht, so soll man ihm seine Knochen zerbrechen“ (§ 197), „wenn jemand die Zähne von einem andern seinesgleichen ausschlägt, so soll man seine Zähne ausschlagen“ (§ 200) usw.

623) S. zum Beweise 2. Mos. 21, 2. 10 ff.; 5. Mos. 12, 12. 18; 23, 15. 16 u. a. Welch zarte Rücksicht spricht nur aus dem einen Gesetz 5. Mos. 21, 10 ff.!

624) Schell, Jahwe und Marduk. Das Gottesreich der Bibel und das Weltreich von Babel. Türmerjahrbuch 1904. Stuttgart.

625) 3. Mos. 19, 18.

626) 5. Mos. 32, 35.

627) Spr. 20, 22; 24, 29.

628) Sir. 10, 6; 28, 1.

629) Ps. 4, 4 ff. nach der Vulgata. Im Hebr.: „meinem Freunde“; doch weiterhin: „habe ich den beschädigt, der mir ohne Ursache feind war . . .“

630) Weish. 11, 25.

631) 3. Mos. 19, 17; Sirach 28, wo der Ausdruck „Zorn“ die Bedeutung von „Haß“ hat. Verurteilung des übermäßigen und unvernünftigen Zornes, der leicht zu Feindschaft führt: Spr. 15, 18; 27, 4; 29, 22; 30, 33; 22, 24, 25; Pred. 7, 10; Sir. 27, 33; 30, 26; 40, 4; des andauernden Zornes Ps. 4, 5; Eph. 4, 25; der Erbitterung über das Glück des Gottlosen Ps. 36, 7 ff.

632) Nach Sir. 19, 13—17.

633) Spr. 17, 5 u. a.

634) l. c. 24, 17. 18.

635) Sir. 8, 8. Die unklare Stelle (25, 9. 10; cfr. 30, 5. 6), wo Jesus Sirach „den Mann, der den Fall seiner Feinde erlebt und sieht“, „im Herzen selig preist“, kann nach dem Geiste des ganzen Buches unmöglich als eine Rechtfertigung der Schadenfreude aufgefaßt werden.

636) Job. 31, 29 ff.

637) 4, 16.

638) Ps. 144, 17.

639) Ps. 102. 4. Mos. 14, 18; 5. Mos. 4, 31; 5, 10; Ps. 77, 38 ff.; 85, 15; 110, 4; 144. Weish. 11, 24, 25; 12, 2. 8 ff. Oft wird Jehovah Vater von Israel, Israel Sohn Gottes genannt, so 2. Mos. 4, 22; 5. Mos. 14, 1; 32, 6; Is. 63, 16; Mal. 1, 6 u. a. Von der Liebe und Erbarmung Jehovahs spricht besonders der 135. Psalm, wo nach jedem Verse der Nachsatz wiederkehrt: „in Ewigkeit währet seine Barmherzigkeit.“ Ps. 32, 5: „Die Erde ist voll der Liebe des Herrn.“ 24, 10; 35, 6; 50, 3; 56, 11; 88, 3; 99, 5; 107, 5; 118, 64 u. a.

640) 5. Mos. 6, 5: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben, aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften.“ 10, 12. Vgl. 5. Mos. 11, 1. 13. 22; 19, 9; 30, 6. 16. 20; Jos. 22, 5; 23, 11.

641) 3. Mos. 19, 18 nach dem Hebräischen. Vgl. Sir. 31, 18: „Lerne an dir selbst, was deinem Nächsten gebührt.“

642) Sir. 13, 19.

643) 1. Mos. 1, 26. 27. — Grätz, 165: „In menschlicher Redeweise, wie wenn ein König eine wichtige Tat vollbringen will, wird dessen (des Menschen) Schöpfung eingeleitet.“ Vgl. Ps. 8. — Die Achtung vor der Würde des Menschen zeigt sich besonders im Strafrechte.

644) Wirthmüller, Über das Sittengesetz, Würzburg 1878, S. 41: „Das mosaische Gesetz schreibt nicht bloß äußere Akte vor, wie Kant, Hegel und ihre Schüler unrichtig behauptet haben, sondern bezog sich in seinen Geboten und Verboten auch auf innere Akte, wie die Pflichten dartun, welche in bezug auf . . . (u. a.) die Feindesliebe bestanden haben.“

645) 7, 9. 10; 8, 17.

646) Liebe als bloße Empfindung heißt ahbah, Liebe als Tat dagegen chesed. Bei Mich. 6, 8 finden wir beide Ausdrücke miteinander verbunden; „Liebe zur Barmherzigkeit.“ — Bei 3. Mos. 19 werden die vorausgehenden Gebote der Gerechtigkeit und Wohltätigkeit (v. 9 u. ff.) gleichsam in der Vorschrift am Schlusse zusammengefaßt: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst!“

647) Döllinger, 786 ff. — Hoch entwickelte Humanität spricht aus 2. Mos. 22, 26 ff.; 3. Mos. 19, 9; 5. Mos. 14, 28 ff.; 24, 6. 10 ff. 17. 19 ff.; 26, 12 ff. u. a.; vgl. Is. 58, 3—10.

648) 5. Mos. 15, 7—11.

649) 23, 20.

650) 15, 9.

651) Ps. 40; Spr. 14, 31 u. a.

652) Spr. 21, 3; 36, 26; 111, 5; Sir. 18, 12; cfr. 13, 19.

653) 2. Mos. 23, 5. 12; Spr. 12, 10. Vgl. Döllinger, 788.

654) 2. Mos. 23, 4; 5. Mos. 22, 1.

655) Spr. 25, 21. 22. Vgl. auch Klagelieder Jer. 3, 27. 30: „. . . Er biete seine Wange dem dar, der ihn schlägt, werde ersättigt mit Schmach.“

656) Sir. 28, 1 ff.; über das Bewußtsein allgemeiner Sündhaftigkeit, vgl. auch Ps. 129, 3; Spr. 20, 9; Pred. 7, 21; Sir. 8, 6: „Verachte einen Menschen nicht, der sich von der Sünde abwendet und mache ihm keine Vorwürfe; gedenke, daß wir alle strafbar sind.“ 3. Kön. 8. 46; 2. Par. 6, 36.

657) 3, 27. 30.

658) Spr. 10, 12; Sir. 6, 5; vgl. Spr. 15, 17; 12, 20.

659) Spr. 12, 26 hebr.

660) 19, 11.

661) 1. Mos. 4, 5 ff.; 27, 41; 34, 13 ff; 37.

662) S. dar. ausf. Randlinger, 87—90.

663) 4. Mos. 12.

664) 2. Kön. 15—18 inkl.; bes. 18, 5. 33; 19, 16: „Du liebst die, welche dich hassen.“

665) Ebenso 1. Mos. 33.

666) 4. Mos. 12, 3 ff.

667) 2. Mos. 32, 31. 32; 4. Mos. 14. Vgl. Ambrosius, über die Pflichten der Kirchendiener (Bibl. der Kirchenväter 15) II, 31.

Die Auszeichnung, welche Moses „dem mit Feuer und Schwert eifernden Levitenstamme“ vor allen andern zuteil werden läßt (5. Mos.

33), ist nicht, wie Haneberg (Geschichte, 59; Relig. Altertümer, 91) und im Anschluß an ihn Waldmann (95) meint, ein widersprechendes Gegenstück zu Jakobs Tadel über die an den Sichemiten begangene Freveltat, und steht nicht mit dem Geiste des späteren Friedensfürsten im Widerspruch, sondern Moses lobt die Leviten nur, weil sie ohne Rücksicht auf eigenes Fleisch und Blut die Ehre Gottes verteidigten. S. bes. v. 9 und 3. Mos. 10, 6. Der Sinn der Worte Mosis ist wesentlich derselbe wie der des Ausspruches Jesu bei Luk. 14, 26.

Auch Samuel, obgleich abgesetzt und verstoßen, läßt nicht ab, für das Volk zu beten und ihm den guten und rechten Weg zu zeigen. Wie hoch der Herr diese Fürbitte Mosis und Samuel schätzt, beweist Jerem. 15, 1. — David in Ps. 108, 4. 5: „Statt mich zu lieben, verleumden sie mich; ich aber bete fort und fort. Sie vergelten mir Böses für Gutes und Haß für meine Liebe."

668) Chrysost. de Dav. et Saule hom. 3, 3.

669) Von den Vätern siehe u. a. bes. S. Zeno II tract. über die göttl. Tugenden (Demut c. 4.); Cassian, 8. Buch, über die Einrichtungen der Klöster, 7; namentlich aber Chrysostomus an vielen Stellen.

670) 2. Kön. 16, 5 ff.; 19, 23. — Ambros., über die Pflichten der Kirchendiener (Bibl. der Kirchenväter 14), I, 21.

671) Gesch. d. christl. Ethik, 23.

672) 3. Kön. 2, 36 ff.

673) 3. Kön. 2, 8. 9: „. . . weil ich (David) bei dem Herrn geschworen und gesagt habe, ich will dich nicht mit dem Schwerte töten, so lasse du (Salomon) doch nicht zu, daß er ungestraft bleibe. Du bist ein weiser Mann und weißt, was du ihm tun mußt." — Vgl. das oben über die „Rächung" der dem König zugefügten Beleidigungen Gesagte. Eine eigentliche Begnadigung des Semei war in keinem Falle möglich.

674) David selbst gibt dies wiederholt an: 1. Kön. 24, 7; 26 11. 23 u. a.; vgl. a. 24, 13. 16.

675) Übrigens darf nicht vergessen werden, daß der Herr selbst Saul verworfen und David zu dessen Nachfolger bestimmt und durch Samuel zum König gesalbt hatte.

676) 1 Kön. 24, 5. 6 (dem David „schlägt das Herz aus Versuchung", Saul zu töten) ff. — Chrysost. l. c.: „Dieser Sieg Davids über sich selbst war glorreicher als sein Sieg über Goliath; damals priesen ihn die Frauen, jetzt die Chöre der Engel. Ebenso 1. Kön. 26.

677) l. c. 24, 17 ff.; 26.

678) 2. Kön. 1, 15; 4, 12.

679) 5. Mos. 19, 18.

680) 3. Mos. 19, 17 verbietet Haß, 5. Mos. 22, 1 gebietet Hilfeleistung gegenüber dem „Bruder" (achika).

681) Vgl. 1. Mos. 15, 10.

682) 1. Mos. 1, 27. 28.

683) 9, 1.

684) 9, 9.

685) 11, 1.

686) 9, 25.

687) 11, 4; Is. 14, 13 ff.

688) 1. Mos. 12, 2; 18, 17 ff.; 22, 16 ff.

689) 26, 2 ff.

690) 28, 13 ff.

691) So wird gewöhnlich angenommen, weil Salem (= Jerusalem?) damals in den Händen der Chananiter war.

692) 1. Mos. 21, 23 u. a.

693) l. c. 24.

694) l. c. 49, 6. 7. — Haneberg, Geschichte, 59 erinnert bei dieser Stelle an den von Jesu getadelten Zorneseifer der „Donnersöhne“ bei Luc. 9, 55. Nach gewöhnlicher Annahme dachten die Jünger Jesu an Elias (4. Kön. 1, 10 ff.). Aber auch der leidenschaftliche Zorneseifer und die unerbittliche Strenge des Elias gegen die Feinde Gottes sollte den Israeliten nicht unbedingt zum Vorbilde dienen. Dies liegt wohl in der Erzählung (3. Kön. 19), daß Gott diesem Propheten nicht im zerstörenden Sturmwinde, Erdbeben und Feuer, sondern im sanften Säuseln der Luft erschien.

695) 2. Mos. 19, 5. 6; 5. Mos. 32, 8 ff.; 4, 7. 33 u. a.

696) 5. Mos. 23, 3; Neh. 13, 1.

697) 4. Mos. 12.

698) Ebenso das Büchlein über die Moabiterin Ruth; bes. wichtig ist 4, 13—17.

699) So Ps. 144, 9. 16; 146. Ps. 66 ist ein Gebet Davids um Erleuchtung aller Heiden. Gott selbst verficht das Recht der Heiden, so der chananitischen Gibeoniten (2. Sam. 21), des Hethiters Urias durch Nathan usw.

700) 3, 2; vgl. 9, 7; 3. Mos. 26, 28; 5. Mos. 4, 25 ff.; 8, 19. 20.

701) Bes. Jon. 4, 11 (Verdorren der Laube).

702) So Is. 9, 6; Zach. 9, 9; Ps. 71, 7 u. a.

703) 5. Mos. 7, 7 u. a.

704) Vgl. 5. Mos. 4, 6.

705) 5. Mos. 28, 58 ff. u. a.

706) Vgl. 3. Mos. 26 u. a.

707) 2. Mos. 22, 21; 23, 9; 3. Mos. 19, 34; 24, 22; 5. Mos. 10, 18. 19; Ps. 145, 9 u. a.

708) Vgl. Grünebaum, 12.

709) 3. Mos. 24, 17 mit V. 22; 4. Mos. 35, 15 u. a.

710) 5. Mos. 14, 29; 16, 11. 14.

711) 3. Mos. 19, 10; 23, 22; 25, 35; 5. Mos. 24, 19 ff.; 26, 12. 13; s. a. 5. Mos. 27, 19.

712) Zu Matth. 5, 43.

713) l. c. 17 ff.

714) 5. Mos. 23, 20.

715) Vgl. Linsenmann, 560 ff.

716) Döllinger, 787: „Das Gesetz gestattete ausdrücklich, von Fremden Zinsen zu nehmen. Damals war dies natürlich; unverzinsliche Darlehen setzen ein engeres, verwandtschaftliches Verhältnis voraus, wie es zwischen einem Juden und einem Fremden nicht stattfinden konnte. Welche Auslegung aber die Juden allmählich dieser Unterscheidung des Gesetzes zwischen Fremden und Israeliten gaben, und wie man jede Art auch des schändlichsten Wuchers gegen Nichtjuden für erlaubt hielt, ist bekannt. In älteren Zeiten, wo die Juden staatlich geschlossen, in sehr geringem Verkehr mit den Nachbarstaaten lebten, konnte dieser schlimme Zug im jüdischen Charakter sich noch nicht entwickeln.“

717) „gêr“ bedeutet einfach jeden im Lande wohnenden Nichtisraeliten, ohne daß dieser notwendig Konvertit zu sein braucht, wie man aus der Übersetzung der LXX „προσήλυτος“ schließen könnte. Auch Abraham, Lot, Moses nennen sich bei den Heiden einen gêr; das ganze israelitische Volk wird „gêr im Lande Ägypten“ genannt.

718) 3. Mos. 24, 16.

719) 3. Mos. 17, 8; 2. Mos. 23, 24.

720) 3. Mos. 18, 26.

721) 4. Mos. 23, 9; 5. Mos. 32, 8. 9.

722) 4. Mos. 25, 1 ff.; 31, 16; Ps. 105, 28; Weish. 12, 4 ff.

723) 2. Mos. 34, 15; 5. Mos. 7, 3; 3. Kön. 11; 1. Esdr. 9; 10, 3; 2. Esdr. 13; vgl. Mal. 2.

724) Richt. 3, 6 ff.; 10, 6.

725) 3. Mos. 18, 24 ff.; 20, 22 ff.

726) 2. Mos. 34, 11—13 spricht von einem Vertreiben oder Verbannen der Bewohner und Zerstören der Götzenkultstätten. Oft ist deutlich von einem nur allmählichen, langsamen Vertreiben die Rede, so l. c. 23, 27—30; vgl. 33, 2; 4. Mos. 21, 2. 3; 33, 31—55; 5. Mos. 2, 34; 3, 6. 7; 7, 1—5. 7. 16. 21 ff.; 20, 13 ff.; 25, 19; Jos. 24, 11 ff.

727) 5. Mos. 20, 18 u. a.

728) 4. Mos. 20, 18 ff.; 5. Mos. 2, 5; 23, 7 u. a.

728a) (Nach: „empfinden". Seite 98, 12. Z. v. u.) vgl. Jos. 6, 21 ff.; 8, 24 ff.; 10, 23 ff.; 11, 11 ff.; 3. Kön. 16, 34. — 2. Sam. 12, 31 dürfte nach einer leichten, von G. Hoffmann (Zeitschr. f. a. t. Wissensch. 1882, 66) vorgeschlagenen Textänderung zu lesen sein: Er stellte sie (als Arbeiter) an die Sägen, Picken und Äxte und ließ sie mit Ziegelformen arbeiten. — Daß diese Vernichtungsbefehle nicht wörtlich aufzufassen seien, sondern die „Eiferer" Samuel usw. die mosaischen Ausdrücke allzuwörtlich genommen und in der Tat zu weit gegangen seien, nimmt u. a. auch Grünebaum (29) an. Auch das in 4. Mos. 31 berichtete Blutbad ist von Jahweh weder in v. 2 noch in 25, 17 noch anderweitig geboten worden. — Vgl. auch Schell 29 ff.: „. . . Denn das ist gerade die Hauptsache: Sind denn diese Bannflüche und Vernichtungsbefehle auch vollzogen worden? Sollten sie überhaupt vollzogen werden? . . . Es ist geradezu unbegreiflich, wie man nach der durchgreifenden Umgestaltung der Anschauung über die Entstehung des Alten Testamentes das, was in bezug auf die Chanaaniter gesagt ist, naiv wörtlich nehmen kann. Wenn die betreffenden Texte aus der Zeit des 7. und 6. Jahrhunderts stammen, wo niemand mehr ernstlich an eine Ausrottung der Chanaaniter denken konnte, wie kann man dann solche Äußerungen buchstäblich nehmen und gegen den Offenbarungscharakter der Bibel geltend machen?" . . .

729) Weish. 12, 1 ff.; vgl. 2. Mos. 23; 5. Mos. 7, 22; Jos. 24, 11 ff.

730) lib. c. 43.

731) Geschichte, 167 ff.

732) 1. Sam. 15 u. a.

733) l. c.; 13, 9.

734) Richt. 3, bes. 28; 4; 5; 13, 25; 14, 19; 15, 4 ff.; 16.

735) Buch der Richter d. ö.; vgl. 4. Mos. 33, 55.

736) Haneberg, Geschichte, 223. 224: „. . . So konnte auch die Sittlichkeit keinen hohen Grad der Ausbildung erreichen. Wir sehen an niemanden aus dieser Zeit eine höhere Sittlichkeit, als an den Richtern selbst; sie sind der persönliche Ausdruck des Äußersten, was die Nation in Erstrebung eines gottgefälligen Wandels erreicht hat. Wir finden aber an ihnen fast nur Soldatentugenden. Indem der Gegensatz gegen den Willen Gottes sich in jener Zeit vorzugsweise durch das Treiben der heidnischen Nachbarn Israels darstellte, mußte der Kampf mit diesen Feinden auch die Hingebung an den Willen Gottes, also die Frömmigkeit, darstellen. Der Krieg wurde Religionssache, wenn nur im allgemeinen die Absicht ausgesprochen war, die Widersacher der wahren Religion zu züchtigen . . . Daß sich unter solchen Umständen an den Tugendvorbildern dieser Zeit List, herbe Strenge, Rachelust und andere den Krieg begleitende Fehler finden, darf nicht auffallen. Indem die Schrift dieselben ohne alle Verhüllung zu erkennen gibt, erreicht sie ihre Absicht, uns die wilde Gärung jener Zeiten zu vergegenwärtigen und uns zu sagen, was es kostete, bis die göttliche Vorsehung die innerliche Einwilligung der Menschheit zur freien Überwindung des finsteren Naturkultes führen konnte . . ."

737) Zu Mtth. 5, 43.

738) Haneberg, Altertümer 142 ff.; vgl. 109.

739) Altertümer 147, n: „Es wäre denkbar, daß Christus bei der Berufung auf eine frühere Lehre hinsichtlich der Liebe der Freunde und des Hasses der Feinde auf philosophisch gebildete Sadduzäer Rücksicht nahm. Der Freund und Günstling des Herodes, Nicolaus Damascenus, war einer der bedeutendsten Peripatetiker jener Zeit; Philodemus, dessen Fragmente in Pompeji gefunden wurden . . . war aus Gadara, nicht fern vom See Genesareth. Es konnte also zum „Sauerteige der Sadducäer" (Mtth. XVI. 6, 11) der oben angeführte Satz der platonischen und aristotelischen Ethik gehören."

740) Bisping zu Mtth. 5: „. . . Das rea in 3. Mos. 19, 18 bezeichnet hier den Volksgenossen, die pharisäischen Ausleger aber verstanden es bloß vom Freund und folgerten nun, dem Gesetze (2. Mos. 19, 18) und der alttestamentlichen Frömmigkeit (cfr. Ps. 7, 5. 35; 13 f.; Job 31, 29) zuwider, nach der bloßen Regel des Gegensatzes: Also darf und soll man den Feind hassen. Dieser frevelnden Gesetzesdeutung stellt nun Jesus v. 44 sein Gebot entgegen . . ." Gegen diese Erklärung wendet sich u. a. auch Haitzmann, 621. Albertus u. a. glauben die Frage durch Hinweis auf „*ἐρρήθη*" im Gegensatz zu „es steht geschrieben" lösen zu können; allein *ἐρρήθη* findet sich in diesem Kapitel noch öfters und immer in Verbindung mit einem Worte der Hl. Schrift. v. 21. 27. 31. 33. 38.

741) Mtth. 5, 20.

742) Vgl. die pharisäische Lehre über die Ehescheidung!

743) Migne P. L. 9, 942: „Amari enim lex proximum exigebat et in inimicum licentiam odii dabat."

744) Serm. Dom. in monte 1, 21, 70: „Nec quod in lege dictum est, Oderis inimicum tuum, vox iubentis iusto accipienda est, sed permittentis infirmo." Cfr. cap. 41 in fine.

745) S. auch ob. Bisping. Dagegen Schegg, Evangelium nach Matth. I, München 1856, S. 217. — Haitzmann l. c.

746) 3. Mos. 19, 17. 18.

747) Hist. 5, 5: „Quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium." Jos. Ant. 11, 6. 5 sagt Haman zum König: „*ἔθνος εἶναί τι πονηρόν . . . ἐχθρὸν δὲ καὶ τοῖς ἔθεσι καὶ τοῖς ἐπιτηδεύμασι τῷ σῷ λαῷ καὶ ἅπασιν ἀνθρώποις.* — Vergleiche Cicero, pro Flacc. 28. Juvenal 14, 103 ff. (nach Schanz, der *ἐχθρός* ebenfalls auf den Nationalfeind, hauptsächlich also auf die Römer bezieht). — Schon Marcion behauptete, Moses habe den Juden Feindeshaß befohlen; ebenso Hugo Grotius mit Berufung auf 2. Mos. 34, 11; 5. Mos. 7, 1 usw. — Zur Lehre des nachkanonischen Judentums über den Feindeshaß vgl. Steinmüller 64.

748) 1. Thess. 2, 15. Zu der Feindseligkeit der Juden gegen Paulus vgl. Patiss 498 ff.

749) Vgl. Döllinger, 764 ff. nach Josephus.

750) Solche Rachepsalmen sind u. a. 5, 9 ff.; 9, 18; 17, 38 ff.; 20, 9 ff.; 34, 4 ff.; 40, 11; 51, 7; 53, 7; 54, 10; 16. 24; 55, 8; 57, 7 ff.; 58, 12 ff.; 67, 24; 68, 23—29; 70, 13; 78, 6. 10 ff.; 82, 10 ff.; 108, 6 ff.; 128, 5 ff.; 136, 7—9 (nach Haitzmann, 617, spätere Interpolation); 138, 19 ff.; 139, 11 ff.; 140, 10; 149, 7 ff. — Andere Rachegebete siehe bes. bei den Propheten, so Is. 13, 16. 18; 14; 34; 47; Jer. 6, 11; 11, 20; 12, 1—3; 18, 19—23; Klagel. 3, 59.—66; Os. 9, 14; 14, 1. 2; Am. 7, 17; 2. Esdr. 4, 5 u. a. — Bezgl. 3. Kön. 18, 40; 4. Kön. 1, 9—12; 2, 24 macht der hl. Augustinus (sermo 275) darauf aufmerksam, daß man sich durch Beschuldigung dieser heiligen Männer, durch die Gott selbst gewirkt, „über das gerechte Urteil Gottes abzuurteilen vermessen würde".

751) Falsch ist der Versuch, jene Verwünschungen rein auf die Sünde oder gar den eschatologischen Feind, den Teufel, beziehen oder sie als

Wünsche und Gebete der ganzen Gemeinde gegen die Feinde der Theokratie im allgemeinen deuten zu wollen. Happel, 425 ff.; Randlinger, 96 ff.

752) Relig. Altertümer 367.

753) 1. Sam. 16; 2. Sam. 2, 4; 5, 3; beachte bes. 1. Sam. 16, 13; 2. Sam. 23, 2.

754) Bittere Klagen Davids über die Ruchlosigkeit seiner Feinde: Ps. 5, 10 ff.; 21, 13—22 (messianisch); 34, 1. 7. 12 ff.; 40, 6 ff.; 54, 4. 13 ff.; 55, 2 ff.; 56, 5; 57, 5. 61, 4. 5; 63, 3 ff.; 68, 5. 27 108, 2—5: „. . . . . sie reden wider mich in Worten des Hasses und befeinden mich ohne Ursache. Dafür, daß ich sie liebte, befeinden (hebr.) sie mich; ich aber bitte fort und fort (für sie). Sie vergelten mir Böses für Gutes und Haß für meine Liebe." 139, 2 ff.

755) Ps. 138, 21 ff.

756) Thom. s. th. II, 2 q. 25, a. 6: „. . . hoc est perfectum odium. Eiusdem autem rationis est odire malum alicuius, et diligere bonum eius. Unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet." Die moderne Terminologie würde auf den Unterschied zwischen odium inimicitiae, persönlicher Feindschaft, und odium abominationis, sachlichem Abscheu, hinweisen; siehe Seitz, 196 ff. Origenes, in ps. 3, 8 u. a. sagt, dieser vollkommene Haß beziehe sich nur auf „die den Vernunftwesen anhaftenden Schwächen"; gegen die Sünder als Personen könne er sich nicht richten, da wir sonst auch uns selbst hassen müßten. Eusebius, in ps. 3, 8 erinnert daran, daß der aus der Vollkommenheit entspringende Haß auch auf die eigene Persönlichkeit sich richten muß, soweit sie der Sünde ergeben ist.

757) Ps. 68, 7 ff.; 118, 139.

758) Haneberg, Geschichte 240 ff.

759) 2. Sam. 15, 25.

760) Ps. 7, 5. 6: „Wenn ich denen, die mir Böses taten, vergolten habe, so möge ich nach Verdienst schutzlos dahinsinken vor meinen Feinden . . ."; 34, 12 ff.; 108, 4. 5.

761) Ps. 78, 9. 10; 10, 11. 13; vgl. 13, 1; Sir. 36.

762) Ps. 82 u. a.

763) Ps. 57, 12.

764) Augustin. de serm. Dom. in monte, 21. 4; Thom. s. th. 2, 1. q. 83 a. 7 et 8 et alii.

765) Die „Verwünschungen", richtiger Drohungen, sind oft ausdrücklich durch die Unbußfertigkeit der Feinde bedingt; daher folgt auf sie häufig die Ermahnung zur Bekehrung und Verheiß der Rettung, so Os. 14, 1. 2.; vgl. Jer. 6, 11; 18, 20; Am. 7. 11; Ps. 136, 5. 6. 8. 9 u. a.

766) Vgl. 2. Mos. 23, 22; 32; 4. Mos. 11, 16; 5. Mos. 7 ff.

767) Schon der semitische Gebrauch der Tempora und Modi legt dies nahe. Vgl. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift, 2. Teil, 138: „Zu berücksichtigen ist auch, daß das hebräische Imperfektum, welches die Übersetzungen durch den Optativ oder den Konjunktiv wiedergeben, die Übertragung durch das (prophetisch zu fassende) Futurum gestattet." — Aus der einstimmigen Lehre der heiligen Väter und Lehrer darüber (so bes. August., serm. Dom. in monte 21; Thom. s. th. II, 2, q. 25; q. 83 a. 7 u. 8 ad 1; ferner, nach Thalhofer, Chrysost. in ps. 108; Theodor. in ps. 34; Euseb. in ps. 54, 16; 34, 8; August. in ps. 34 n. 8. 9; in ps. 108 n. 7. Hieron. in Gal. 5, 18; Thom. s. th. II, 1 q. 208, art. 3; in ps. 34. — Vorzüglich s. hier Seitz, 202 ff., bes. 210 ff.) möge hier nur ein Ausspruch des hl. Augustinus (serm. 22) Platz finden: „In verbis quidem figura optantis apparet, sed intelligitur praescientia nuntiantis. Sicut enim quaedam in scriptura prophetarum tamquam in praeteritum facta narrantur cum futura praedicantur: ita quaedam tam-

quam voto dicuntur optantis, sed qui recte intelligunt quod audiunt, visionem praenuntiantis agnoscunt. — Nec sine causa et quae futura sunt, tamquam transacta dicuntur. Deo enim sic certa sunt, ut iam pro factis habeantur et tamquam optans videtur dicere Propheta quod certum praevidet esse venturum: nihil aliud quantum mihi videtur, ostendens, nisi nobis non debere displicere cognitam sententiam Dei, quam fixam immobilemque constituit."

Happel, 426 ff., stellt zur Lösung der Schwierigkeit folgende drei Sätze auf: 1. Die Verwünschungen sind im Munde der Propheten nichts anderes als eine mehr subjektiv gehaltene Art der Drohweissagungen, im Munde der psalmenbetenden Gemeinde der Ausdruck der zuversichtlichen Hoffnung auf Erfüllung der Drohweissagungen; 2. die Drohweissagungen sind, von besonderen Fällen abgesehen, nicht im wortwörtlichen, buchstäblichen Sinne zu verstehen; 3. die Drohweissagungen und die zu ihrer Durchführung gegebenen Vernichtungsbefehle sind nicht unbedingt gegeben, sondern ihre Erfüllung ist abhängig von dem Eintritt oder der Fortdauer jener Verhältnisse, durch welche sie veranlaßt wurden.

768) So sicher Ps. 39; 68; 108; vielleicht auch 17; 20; 34; 40; 54; 58; 69; 70 u. a.

769) Thom. III Sentent. Dist. 30. quaest. I. a. I: Sed hoc non est per se de malo gaudere, sed de bono quod adiunctum est malo; ebenso Quaest. disput. t. II. a. VIII, ad 10. — Gregor, 22. Mor. cap. II in princ: Evenire plerumque solet, ut non amissa caritate, inimici nos ruina laetificet; et rursus eius gloria, sine invidiae culpa, contristet, dum, corruente eo, quosdam bene erigi credimus; et si proficiente illo, plerosque iniuste opprimi formidamus. — Cfr. Thom. s. th. II, 2 qu. 25. Augustin. 1 de serm. Dom. in monte 21.

770) Übrigens bezeichnet der hebräische wie der lateinische Ausdruck für „Rache" einfach jede Genugtuung, jede Erlangung des Rechtes. So wird Gott „Herr der Rache" genannt (z. B. Ps. 93, 1; auch im Neuen Testament), weil nur er sie den Menschen verleiht (cfr. Ps. 17, 48).

771) H. Jacoby, neutestam. Ethik 50 ff.

772) König, 459 ff. — Happel, 424, weist darauf hin, daß auch die ganze Geheime Offenbarung, wenn man sie dem Buchstaben nach versteht (was hier ebenso wenig berechtigt sei, wie im Alten Testamente), heiße Rachegier und ungebändigte Rachebefriedigung atme. — Über die einzelnen Ausdrücke in Ps. 108 vgl. Haitzmann, 624.

773) So in dem (rein messianischen) Ps. 68, 23—29; in Ps. 108, 9 ff.; 136, 9; so bes. auch in der viel beanstandeten Weissagung bei Is. 63, 1 ff., welche den Sieg des Messias über seine geistigen Feinde verkündet; vgl. Offb. 19, 15; 1. Sam. 25, 22. 34; Is. 13, 6; 4. Kön. 8, 12; Ps. 57, 11. — Viele Rachepsalmen" zeichnen sich aber gerade durch ihre vornehme Ruhe aus; vgl. z. B. Augustin. in ps. 34 serm. II: „Certo iudicio, bono, justo, sancto, tranquillo; non perturbatus ira, non amaro zelo, non animo inimicitiarum exercendarum, sed justitia vitiorum puniendorum."

774) Nach Haitzmann, 622, war im Alten Testamente die Betrachtungsweise vorherrschend, der Feind sei ein böswilliger, schädlicher Mensch und verdiene als solcher Bestrafung, im Neuen Testamente die andere Anschauung, daß der Feind auch eine gute, liebenswerte Seite habe; seine schlimme Seite werde hier ignoriert oder bilde wenigstens kein Hindernis, ihm wohlzuwollen.

775) Matth. 11, 20 ff.; 23, 13 ff.; vgl. Mark. 11, 13 u. a. — Vgl. Seitz 204.

776) Matth. 8, 12; 13, 41 ff.; 22, 13; 25, 29 ff. Luk. 19, 27; 6, 24 ff.; 16, 25; vgl. Röm. 2, 5; Hebr. 10, 27 ff.; 12, 25 ff. u. a.

777) Offenb. 6, 10. — Die „Rache" der Martyrer besteht darin, „daß das Reich der Sünde zerstört wird, unter deren Herrschaft sie so viel gelitten haben" (Aug. 2. de q. evang. 45) oder: sie fordern, daß sie „gerächt" werden; nicht mit der Stimme, sondern mit der Vernunft, wie das Blut Abels schrie von der Erde. (Q. V. et N. Test. Q. 68.) Es ist im Grunde nur der Wunsch, das Gottesreich möge zu allen kommen (Aug.). Das Opfer der Martyrer ist schon vollbracht, doch fehlt noch etwas: noch hat der Gott des Bundes sich nicht an seinen und ihren Feinden heilig erwiesen. Versündigungen, wie die Verfolger der Bekenner Christi, heben moralisch die Bedeutung Gottes als des Herrschers der Welt auf (Allioli). Vgl. Offb. 13, 10.

778) 1. Kor. 16, 22.

779) 1. Joh. 5, 16.

780) So betet David beständig um Bekehrung seiner Feinde: Ps. 108, 4.

781) Spr. 25, 21.

782) de cat. rud.

Die übrigen Unterschiede zwischen alttestamentlicher und christlicher Feindesliebe sind kurz diese: 1. Im Alten Bunde ist dieses Gebot nur dunkel, und meist nur in bezug auf einzelne Fälle ausgesprochen, im Neuen Bunde in denkbar größter Klarheit, Nachdrücklichkeit und Allgemeinheit: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde!" 2. Der Alte Bund befiehlt Nächsten- und Feindesliebe mehr nur als Erweisung des Gehorsams gegen Gottes Gebot; im Neuen ist das Gebot der Feindesliebe dem der Gottesliebe „gleich". 3. Christliche Feindesliebe ist dem Grade nach von der israelitischen verschieden; sie fordert nicht nur Wohlwollen und Barmherzigkeit, sondern auch hilfreiche Sorge für das Seelenheil des Feindes, verlangt heldenhafte Selbstverleugnung; 4. auch dem Umfange nach, indem der Heiland die der jüdischen Offenbarung anhaftenden partikularen Schranken für immer aufhebt; 5. Im Alten Bunde fehlt es an einem in jeder Beziehung erhabenen menschlichen Vorbilde dieser Tugend; das Christentum besitzt ein solches Ideal in der Person des Heilandes; 6. Neu ist das christliche Gebot der Nächsten- und Feindesliebe auch dadurch, daß Christus den Menschen erst durch dessen Neuschöpfung mittels der Gnade zu ihrer vollkommenen Erfüllung befähigt. — Vgl. auch Fußnote 582.

783) Vgl. Wirthmüller, über das Sittengesetz, § 38.

784) S. Lessing, Freimaurergespräche. — Vgl. den Text der „Zauberflöte", der Freimaureroper von Schikaneder („In diesen heiligen Hallen . . .").

785) Vgl. J. G. Findel, Geist und Form der Freimaurerei. Leipzig 1898, I, 21: „. . . Dieses Gesetz der Ausgleichung ist die Liebe des Menschen, und es findet seinen einfachsten und reinsten Ausdruck in der großen Lehre des Christentums, daß alle Menschen Glieder einer großen Familie, Brüder sind, und daß wir deshalb unsern Nächsten lieben sollen wie uns selbst und ihnen alles dasjenige tun, was wir selbst wünschen, daß sie uns tun möchten — selbst unseren Feinden."

786) Matth. 7, 12; 22, 35 ff. u. a.

787) Joh. 13, 34. 35; vgl. Tit. 3, 3. 4.

788) Joh. 15, 12. 17.

789) Joh. 13, 35.

790) Matth. 25, 40. 45. 46; cfr. 10, 42.

791) Jak. 2, 8.

792) So Röm. 13, 8. 10; 1. Kor. 13; Eph. 5, 1. 2.

793) 1. Tim. 1, 5.

794) So besonders 1. Joh. 2, 9 ff.; 3, 10. 11. 14—16. 18; 4, 7 ff. 20. 21 u. a.

795) Matth. 5, 43 ff.; Luk. 6, 27 ff. Während bei Matth. l. c. die Worte „tuet Gutes denen, die euch hassen", in den besseren Quellen (ℵ, B usw.) fehlen, spricht Lukas an drei unanfechtbaren Stellen (6, 27. 33. 35) auch von Werken der Feindesliebe. — Der Ausdruck ἀγαπᾶν (Matth. u. Luk.) bezeichnet in der Hl. Schrift meist, aber nicht immer (vgl. z. B. Joh. 5, 20; 11, 5; 21, 15 ff.!), die mehr sittliche, auf höheren Motiven beruhende Liebe, im Gegensatze zu φιλεῖν.

796) Röm. 12, 14. 17—20.

797) 1. Petr. 3. 9.

798) Gal. 5, 20. 21.

799) Jak. 2, 13.

800) 1. Joh. 3. 15. Von den Vätern lehrt u. a. v. Cyprian (de domin. or.), wie furchtbar das Verbrechen der Unversöhnlichkeit sei, da man nicht einmal durch den Martertod Verzeihung dafür erhalten könne. — Umgekehrt findet Feindesliebe reichsten Lohn; vgl. Augustin. serm. 62; Chrysost. 20.; Säulenhomilie u. a.

801) Matth. 6, 12 und Parall.; 14. 15. Ähnlich Marc. 11, 25. 26.

802) Nach Maldonat u. a. ist das „wie" (ὡς) im Nachsatz dieser Bitte im Gebete des Herrn nicht Richtschnur, sondern nur Bedingung. Gott verzeihe uns mehr und gütiger, als wir unseren Schuldigern zu verzeihen pflegen oder auch nur vermögen. Ähnlich Bisping: ὡς sei = γάρ. Schegg tritt dieser Erklärung mit Recht entgegen. „Wie" bedeutet den Maßstab (Gleichförmigkeit) der Art und Weise (nicht der Zahl). Vgl. Mtth. 7, 2: „Mit demselben Maße, mit welchem ihr messet, wird auch euch gemessen werden." „Christus forderte, daß wir vollkommen ohne Rückhalt vergeben. Zu vergeben ist Sache des Willens; darüber kann sich niemand täuschen. Jedermann weiß, ob er vergebe, ob er ganz und ohne Rückhalt vergebe. Christus verlangt es, also kann es der Mensch auch . . . Der Herr (in der Parabel) verlangte, daß sein Knecht die Schuld seines Mitknechtes ganz nachlasse, wie er sie ihm ganz erlassen hatte." Auch das Verbot des Herrn bei Mtth. 7, 1: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!" heißt nach Schegg nichts anderes als: „Sprechet los, damit ihr losgesprochen werdet!" oder „Gebt frei, damit auch ihr freigegeben werdet!"

803) So 7. homil. über die Buße; 20. Säulenhomilie, bes. 6 u. a.

804) Ench. 74: „Peccata non dimittenti non dimittuntur a Deo. . . . Quisquis autem roganti et peccati sui poenitenti non ex corde dimittit, nullo modo existimet a Domino sua peccata dimitti, quoniam mentiri veritas non potest . . . (Matth. 6, 14. 15.) Ad tam magnum tonitruum qui non expergiscitur, non dormit sed mortuus est: et tamen potens est ille etiam mortuos suscitare!" — Vgl. serm. 56, 9: „In nulla alia sententia sic oramus ut quasi paciscamur cum Deo; dicimus enim: dimitte nobis, sicut et nos dimittimus. In qua pactione si mentimur, totius orationis nullus est fructus." Sermones 387: Wer nicht Verzeihung erhält, nimmt Gott zum Anwalt; 50—59; bes. a. 50, 8; 56, 7. 9; 58; 83, 2; 114, 2; in Joann. Ev. tr. 92, 15. — Von den übrigen Vätern und Lehrern s. bes. Origenes de orat. 28; Cyprian de orat. 22. 23; Gregor v. Nyssa 5 sermo de orat.; Cyrillus 2. und 5. mystag. Katechese; Ephraem Syr., 11. Ermahnung zur Buße, 1; Cassian 9. de oratione, 22; 11. Unterr. de perfect. 10; de amic. 16, 23; Petrus Chrysol., über d. Gebet d. H.; Gregor M. dial. 4, 60. — Vgl. ferner: Alcuinus, Oper. 4, d. virtut. et vit., 3; Raban. Maur. II. hom. de fest. praecip. homil. 21; Walafried Str. Expos. in 4 evg.; Haymon. de variet. libr. 2, 41; Theodoricus in orat. Dom. 6. — Vgl. auch Catech. Rom. 3, VI. p. 350; IV, XIV u. p. 448—459 etc. etc.

805) Matth. 18, 35.

806) U. a. Matth. 23, 14. 23; Mark. 12, 40; Luk. 16, 14; 20, 47.

807) Matth. 9, 12; Luk. 7, 37; 15 u. a.

808) Hochmut bildet eben ein Haupthindernis zur Übung der Feindesliebe. — 1. Joh. 1, 8: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so führen wir uns selbst in Irrtum, und die Wahrheit ist nicht in uns.“ Cyprian de oratione, 22. — Vgl. bes. a. Origenes, über die fünfte Bitte. — Schegg zu Matth. 5, 7: Wer kein Erbarmen habe, sei auch für kein Erbarmen empfänglich; nur wer Erbarmen übt, d. h. sucht, werde Barmherzigkeit finden.

809) Daher die Unsitte der Menschenopfer bei allen heidnischen Völkern. — Die ganze Weltliteratur bestätigt, daß das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit niemals der Menschheit verloren ging. Schiller, Räuber, III, 4: „Die Gottheit ermüdet nicht im Erbarmen, und wir armseligen Würmer gehen schlafen mit unserem Groll!“ — Shakesp., Hamlet II, 2: „Behandelt jeden Menschen nach Verdienst, und wer ist vor Schlägen sicher?“ — Überhaupt kehrt in den meisten Dramen Shakespeares die sittliche Forderung wieder, den Mitmenschen zu vergeben, weil auch wir alle der Gnade bedürfen; besonders tritt diese Idee hervor im „Kaufmann von Venedig“, in „Maß für Maß“, und in „Heinrich V.“.

810) 28, 1—5.

811) S. Ps. 129, 3; Spr. 20, 9; Pred. 7, 21; vgl. 3. Kön. 8, 46; 2. Par. 6, 36; ausführlich oben im 3. Teile.

812) „Reue, Beicht, Genugtuung, priesterliche Lossprechung“ usw. sind allerdings, wie Wirthmüller (Tugend d. Religion, 113) ausdrücklich hervorheben zu müssen meint, neben versöhnlicher Gesinnung unter gewöhnlichen Umständen zur Rechtfertigung notwendig, doch kann man sie nach dem Vorgange vieler Väter als notwendige Folgen demütigen Schuldbewußtseins und vergebender Liebe betrachten.

813) Tob. 4, 16.

814) Matth. 7, 12; Luk. 6, 31; Cathrein, II. 72.

815) Thom. s. th. 2, 2 q. 25 a. 8.

816) Röm. 12, 9: „Odientes malum, adhaerentes bono.“

817) 3. Mos. 19, 17.

818) Matth. 5, 22.

819) Eph. 4, 31; Col. 3, 8 u. a.

820) 1. Joh. 3, 11ff.; 2, 9. 11.

821) Haß und Rachgier gegen den Nächsten sind beim gewöhnlichen Menschen nicht, wie die Liebe, natürliche, sondern abgeleitete Eigenschaften, man haßt den Nächsten nicht wegen des Hassens selbst, sondern wegen des (wirklich oder scheinbar) damit zu erreichenden Zweckes. „Nemo etiam pessimus inclinat ad malum qua malum etc.“ (Augustin.)

822) Burdach, Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Anthropologie, Stuttgart 1854, 402 (cit. n. Cathrein).

823) Neeb, 5.

824) Cathrein, I, 71. Ebenso, mit Berufung auf Cathrein, Steinmüller, 11.

825) Linsenmann, 57.

826) Vgl. Chrysost., hom. 6 de laud. Paul. An andern Stellen, wie in Matth. hom. 61, 5 empfiehlt Chrysostomus, noch im Banne der Stoa, absolute Zornlosigkeit als das höchste Gut – ein offenbarer Widerspruch.

827) Mark. 3, 5: Jesus sieht die Pharisäer zornig (μετ' ὀργῆς) an; 10, 14; 11, 15; Matth. 3, 7; 14, 4; 16, 23; 21; 23 und Par.; Joh. 2, 13 ff.; 8, 44; Apg. 5, 3 ff.; 7, 51 ff.; 17, 16 ff.; Ps. 68, 10. („Der Zornes-eifer für dein Haus hat mich verzehrt“); Ps. 105, 40; 6, 2 u. a. — Ambros. de offic. I, 21; Lactant. liber de Ira Dei, und bes. Thom. s. th. 3, 1, qu. 15 a. 9: im Heiland war Zorn.

828) Rothe, § 152, wo auch zitiert ist: Julius Müller, Sünde I 338: „Auch der göttliche Zorn ist in seinem tiefsten Grunde Liebe; die Liebe selbst wird zum verzehrenden Feuer allem, was sich ihr, dem Wesen des Guten, entgegensetzt. Es müßte der Liebe nicht ernst sein mit sich selbst, wenn sie ihre Verneinung nicht verneinte. Eben darum kennt das Heidentum nicht den heiligen Zorn Gottes, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im innersten Zentrum des Universums hinter allen Gegensätzen freundlicher und feindlicher Götter eine dunkle, gegen das Heil des Menschen gleichgültige Macht erblickt, die über alles Seiende und dessen Größe und Herrlichkeit nur das Urteil der Nichtigkeit spricht."

829) serm. 5, 2.

830) Matth. 5, 22. εικη (ohne Ursache) ad D Σ it syr cop arm P P nach Hetzenauer. — Chrysost. l. c.

831) Cfr. Linsenmann, 179.

832) Eph. 4, 26; dazu vgl. Linsenmann, l. c.; Reischl, Die hl. Schriften, Regensburg 1866: „Die Grenze des natürlichen Tages, der Übergang vom Lichte zum Dunkel, von der Bewegung zur Ruhe, legt dem Gewissen den Gedanken der endlichen Rechenschaft vor Gott nahe, während die Stille der anbrechenden Nacht den Frieden begehrt für die Natur, wie für des Menschen Geist und Herz." — Vgl. a. Joseph Bernhart, Stimmung in Welt und Seele (Hochland, Kempten, 6, H. 3). — Augustin., enn. in Ps. 25, serm. n. 3: „. . . eice illam (iram) de corde, antequam occidat lux ista visibilis, ne te deserat lux illa invisibilis."

833) Chrysost., 20. Säulenhomilie z. a. St.: „Denn wenn du dich noch vor dem Abend versöhnst, so hast du von Gott einige Verzeihung zu erhoffen; dauert aber deine Erbitterung länger, so rührt sie nicht von Zorn und Unwillen her, der dich überraschte, sondern stammt aus böser Gesinnung und aus verderbtem Gemüte, das auf Bosheit bedacht ist."

834) Cic. Tusc. 4: „Iram bene Ennius initium dixit insaniae." — De offic. I, 25; Liv. 45, 23; Sueton. Claud. c. 38; bes. aber Seneca de ira libri tres.

835) Hor. Ep. 1, 2, 62.

836) Seneca, l. c. 3, 12: „Maximum irae remedium dilatio est." — Plutarch, de cohibenda ira, zählt solche Mittel auf, so Hersagen des Alphabetes (Kaiser Augustus), Verstopfen der Ohren mit Wachs (Aristoteles) usw.

837) Spr. 15, 18; Pred. 7, 10, Sir. 27, 33; 30, 26; 40, 4 u. a.

838) Linsenmann l. c.; Koch, 40.

839) Jak. I, 19; vgl. ff.

840) Eph. 4, 26; Ps. 4, 5.

841) Rothe, § 945: „Der wesentliche Begleiter der Liebe ist der Zorn, und so begreift denn die Selbsterziehung zu tugendhafter Liebe wesentlich auch die Selbsterziehung zu tugendhaftem Zorn mit sich; d. h. zum Zorn in seiner absoluten Einheit mit dem Erbarmen. Recht zu zürnen (Eph. 4. 26) ist eine schwere Kunst, zu der unsere natürliche Zornmütigkeit nur äußerst mühevoll und langsam geläutert und herangezogen wird — aber nicht minder auch eine höchst wichtige Kunst, ohne deren Besitz im sittlichen Leben ein pflichtmäßiges Verhalten gar nicht möglich ist . . ."

842) Ps. 36, 9 ff.; Matth. 5, 4; Eph. 4, 1. 2; 2. Tim. 2, 24. 25; Jak. 3, 13 ff.

843) So Moses, David (2. Kön. 16 u. a.), Raguas Tochter Sara (Tob. 3, 7—12); Job u. a.

844) So bes. Matth. 26, 50 u. Par.; Joh. 13, 26; Luk. 22, 61. Joh. 18, 23, wie überhaupt die ganze Passion; Matth. 11, 29.

845) Vgl. Linsenmann, 233: „Es ist ja auch in der bürgerlichen Strafrechtspflege unwahr, die Strafe als ein Äquivalent für ein Verbrechen anzusehen. Das jus talionis in diesem Sinne gehört einem rohen und unentwickelten Standpunkt des Strafrechts an.“ — S. 420: „Die Strafe ist nur der symbolische Ausdruck der Reparation des begangenen Unrechts . . . Dem geistigen Menschen, d. h. demjenigen, dessen sittliches und rechtliches Bewußtsein attent und normal ist, würde auch für eine Übertretung eine bloß geistige Strafe, vermittelt durch das Wort (correptio), genug sein und ihren Zweck erfüllen; derselbe würde sich selbst Buße und Genugtuung auferlegen. Je härter und roher umgekehrt der Sinn des Menschen ist, desto sinnlich empfindlicher und wirksamer wird auch die Strafe sein müssen . . .“ 421: Der höchste und entscheidendste Zweck der Strafe „ist der der poena vindicativa, der ideellen Reparation des geschehenen Unrechts durch Anerkennung der Autorität des Gesetzes und innere geistige Sühne und Buße. In zweiter Linie soll die Strafe dazu dienen, der Gesellschaft Schutz vor Verbrechen zu gewähren, indem teils der Verbrecher selbst unschädlich gemacht, teils andere durch Strafandrohung abgeschreckt werden; erst in dritter Linie steht für die bürgerliche Rechtspflege der Zweck der Besserung, poena medicinalis“.

Es geht auch nicht an, mit Steinmüller (53) „Widervergeltung“ (Steinmüller schreibt immer „Widervergeltung; Druckfehler?) für den „obersten Grundsatz jeder Justiz“ zu halten, „nur daß die moderne Gesetzgebung mehr in den Geist des Gesetzes einzudringen strebt“. Richtig daran ist nur, daß auf jedes Verbrechen eine verhältnismäßige Strafe gesetzt werden muß.

Gänzlich verfehlt ist es, mit mehreren französischen Philosophen, bes. Voltaire, jede Strafe prinzipiell zu verwerfen, weil der Trieb nach Strafe oder Rache (beides ist hier immer miteinander verquickt) „nur aus Ärger über Versäumnis der Notwehr“ entspringe und ihm „daher im tiefsten Grunde ein Irrtum in der Zeit zugrunde liege“. Vgl. Joseph Popper, Das Recht, zu leben, und die Pflicht, zu sterben. Sozialphilos. Betrachtungen, anknüpfend an die Bedeutung Voltaires für die neuere Zeit. Dresden und Leipzig 1903[3]; S. 191 bis 198.

846) Über das Alte Testament s. ob. (3. Mos. 19, 18; Spr. 20, 22; 24, 29; Sir. 10, 6; 28, 1 u. a.).

847) D. i. nach der Erklärung der hl. Väter dem Zorngerichte Gottes.

848) Röm. 12, 14 ff.; vgl. 5. Mos. 32, 35; Hebr. 10, 30; 1. Thess. 5, 15: „Sehet zu, daß keiner an andern Böses mit Bösem vergelte, sondern befleißet euch immerdar des Guten gegeneinander und gegen alle!“

849) 1. Petr. 3, 9.

850) 1. Kor. 4, 12. S. a. die Apostolischen Konstitutionen I, 2.

851) Matth. 5, 38 ff.; Luk. 6, 29 ff.

852) Cfr. Klagel. 3,30: „Er biete seine Wange dem dar, der ihn schlägt, werde ersättigt mit Schmach!“ Ebenso Is. 50, 6. Schläge in das Angesicht galten als besonders schmachvoll. Originell ist die Erklärung Cassians (16. Unterr. mit den Vätern, 22: Unter der anderen Wange ist ohne Zweifel zu verstehen: die andere rechte. Welche andere rechte Gesichtsseite kann nun hier verstanden werden als, um mich so auszudrücken, die des inneren Menschen . . .“. Dazu bemerkt der Übersetzer in der Bibl. d. Kirchenväter (Kempten): „Nach einer auch vom hl. Hieronymus angenommenen Erklärungsweise der alten Mystiker darf man nicht die linke Wange verstehen, weil der Gerechte überhaupt nichts Linkes habe.“ Andere Erklärungen siehe bei Randlinger, 105, n. 7.

853) Der Mantel, der dem Armen als Decke in der Nacht diente, mußte vor deren Anbruch, selbst wenn mit Recht weggenommen, zurückgegeben werden. (2. Mos. 22, 26 f.; 5. Mos. 24, 13); Luk. 6, 29 hat die Ordnung, in der die Kleider weggenommen werden. Der Sinn bleibt der

nämliche, weil das Unterkleid nach Verlust des Mantels desto notwendiger ist. Vielleicht hat Matth. jene Ordnung nur, weil er für Judenchristen schrieb, denen die Stelle 2. Mos. 22, 26 bekannt war. — *Κριθῆναι* bei Matth. 5, 40 ist vom gerichtlichen Streit zu nehmen, wie schon *θέλοντι* zeigt (Schanz); *αἴρειν* bei Luk. 6, 29 scheint auf einen räuberischen Überfall zu deuten.

854) *ἀγγαρεύειν* bedeutet hier überhaupt ungerecht fordern. — 1. Kor. 6, 7.

855) Von der Sitte der Neger, sich „beim Haupte des anderen" das Leben zu nehmen, ist schon erzählt (Schneider, Naturvölker I, 87). Plinius (hist. nat. l. 28, c. 9) erzählt von einem gewissen Drusus, der das Blut einer faulen Ziege trank, um seinen Feind in Mißkredit zu bringen. In sehr vielen Fällen, namentlich bei den Völkern, bei denen die Blutrache herrscht, sehen wir, wie die Rachsüchtigen ihrem Hasse selbst dann Genugtuung zu verschaffen suchen, wenn sie ihren eigenen dadurch entstehenden Schaden oder Untergang klar voraussehen.

856) So, wenn dem Geforderten die Wahl der Waffen usw. überlassen wird.

857) Vgl. die beachtenswerten Ausführungen W. Kulemanns: Über die psychologischen Momente der Duellsitte (Hannov. Courier Nr. 29 947 vom 16. Juni 1912): „. . . . Das Duell ist nicht ein Akt der Rache oder der Selbsthilfe; denn es will gar nicht in erster Linie die Bestrafung des Schuldigen, sondern sein Zweck ist, den Beleidigten als einen Mann von Ehre zu erweisen . . ."

858) S. oben (Spr. 17, 5; 24, 17. 18; Sir. 8, 7. 8 u. a.).

859) Prop. damn. 10 ab Innoc. XI.

860) Cathrein, II, 73; Kirchenlex., Art. „Liebe".

861) In 3. sent. libr. d. 30. q. 1, a. 1 et 2; Com. in Rom. 12, l. 3; vgl. die Untersuchung der Frage, was am Feinde zu lieben und was nicht zu lieben ist, § 10.

862) Propp. 13—15 damn. ab Innoc. XI.

863) Steinmüller, 85.

864) 1. Kor. 16, 22; Gal. 1, 8; 1. Tim. 1, 20; 2. Joh. 10 u. a.

865) Vgl. Haitzmann, 623.

866) Thom., s. th. 2, 2 q. 108. a. 1.

867) Röm. 12, 18; Hebr. 12, 14; 2. Kor. 13, 11.

868) Matth. 5, 9.

869) Röm. 15, 1. 3: „Wir Stärkeren nun müssen die Gebrechlichkeiten der Schwächeren ertragen . . . Denn auch Christus hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt, sondern wie geschrieben steht: die Schmähungen derer, die dich schmähten, fielen auf mich." (Ps. 68, 10.)

870) D. i. sichtbare Fehler, die andern lästig sind.

871) Gal. 6, 2; Kol. 3, 13: „. . . . . indem ihr einander ertraget und einander verzeihet, wenn jemand gegen den andern eine Klage hat; sowie (*καθὼς*) der Herr euch vergeben hat, ebenso *(οὕτως)* auch ihr."

872) 1. Kor. 9, 19—22.

873) Epist. 9 et 19.

874) Das Wort *εἰρηνοποιός* hat wie pacificus eine doppelte Bedeutung: Friedensstifter und Friedfertiger. (Bisping.) Beide Begriffe sind auch nicht voneinander zu trennen; der wahrhaft Friedfertige sucht den Frieden mit seinen Mitmenschen wieder herzustellen, ist also auch Friedensstifter. — Hebr. 12, 14 (*Εἰρήνην διώκετε . . .*)

875) Eph. 4, 32: „Seid vielmehr gegeneinander gütig, barmherzig, einander vergebend, wie auch Gott in Christus euch vergeben hat."

876) 104 ff. Gury hat wohl nur, ähnlich wie der hl. Augustinus (sermo 56, 13; Enchir. 73; ausf. b. Randlinger, 173), den äußeren Akt der Vergebung und Aussöhnung im Auge. Athanasius, Basilius, Chry-

sostomus usw. fordern auch „aktive Versöhnlichkeit“, (ausf. b. Steinmüller, 92. 93); ebenso Cassian, de inst. mon. 8, 13; doch beziehen sich seine Vorschriften zunächst nur auf das Verhalten im Kloster. In serm. Dei in m. 1, 10 bezeichnet es Augustinus als ratsam, nicht als geboten, als der Beleidigte Versöhnung zu suchen.

877) Matth. 18, 15.

878) l. c.

879) Goethe, Torq. Tasso II, 5, 21. 22.

880) Er bittet nur um Aufschub.

881) Luk. 15, 20.

882) Joh. 10.

883) Matth. 5, 23. 24; Randlinger, 103. n. 8, nimmt mit Weiß eine Verschuldung des Offerenten am Zustandekommen der Feindseligkeit an.

884) Gemeint ist die Vergebung und Aussöhnung durch sichtbaren Akt; die innere Herzensstimmung muß jederzeit zum Verzeihen geneigt sein.

885) Schiller, Jungfr. v. Orl. III, 4: „Eine Versöhnung ist keine, die das Herz nicht ganz befreit: Ein Tropfen Haß, der in dem Freudenbecher zurückbleibt, macht den Segenstrank zum Gift.“

886) Matth. 18, 21 ff. Augustin. serm. 114. Über den Grund, warum gerade die Zahlen 7 und 7 mal 70 gewählt sind, ausf. Bisping, Schanz und Schegg z. l. c.

887) Vgl. a. Rothe § 1061. — Auch das BGB. kennt eine „Verzeihung für immer“, wodurch das Recht des beleidigten Teiles auf Scheidung (§§ 1570 und 2343) vom beleidigt habenden Teile, Entziehung des Pflichtteiles (§ 2237) usw. für immer erlischt. Das Kirchenrecht (vgl. österr. Anw. § 107) erklärt die Separation wegen Ehebruchs für rechtlich unzulässig, wenn der andere Gatte den Ehebruch nach erlangter Kenntnis mit voller Freiheit ausdrücklich oder stillschweigend durch konkludente Handlungen (oscula, tactus etc.) verziehen hat.

888) Linsenmann, 462.

889) Lasserre, l. c. 207.

890) Vgl. doctrina XII apost. 14, 1. 2. Die Apostol. Konstitutionen, II, 54, verordnen: „Wenn ihr Bischöfe zum Gebete euch anschickt, soll nach der Lektion und dem Psalmengesang und der Unterweisung in den Schriften der Diakon, neben euch stehend, mit erhobener Stimme den Gläubigen zurufen, untereinander Frieden und Eintracht zu erhalten, damit, wenn bei einigen feindselige Gesinnung sich finden sollte, sie reumütig Gott um Verzeihung bitten und mit den Brüdern sich wieder versöhnen . . . .“ Das Dekret Bonifacius I: „Wir erklären demnach, daß die Opfergaben solcher und ähnlicher in Zwietracht lebender Brüder, nach der Bestimmung eines alten Canons, durchaus nicht angenommen werden dürfen. Den die Zwietracht nährenden Personen jedoch befehlen wir durch eine spezielle Anordnung, daß keiner vor einer aufrichtigen Versöhnung zum Altare des Herrn hinzuzutreten wage oder die Gnade der hl. Kommunion empfangen dürfe, sondern sie müssen die Zeit, an in die Kirche aufgenommen werden, von wo an er nachweisbar die Wenn jedoch einer derselben, ohne auf den andern zu achten, sich beeilte, der Liebe genug zu tun, so soll er als Friedensliebender von da an in die Kirche aufgenommen werden, von wo an er nachweisbar die Eintracht herzustellen suchte; allein unter Aufrechterhaltung des obigen Ausspruchs, daß er die im Zorn zugebrachte Zeit nun doppelt der Genugtuung und Buße weihe.“ Vgl. II, 46. — Chrysost. 20. Säulenhom. 5: „Siehe, ich sehe es vorher, ich bezeuge es und rufe mit lauter Stimme: Niemand, der einen Feind hat, nahe sich diesem heiligen Tische und empfange den Leib des Herrn!“ . . . Vgl. ferner Gregor. P. lb.

regulae pastor. 3, 22. 35; z. B.: „In dieser Vorschrift ist zu bedenken, wessen Opfer zurückgewiesen wird und in welch unerträglicher Größe die Schuld erscheint. Sonst werden alle Sünden durch darauffolgende gute Werke gesühnt, lasset uns also bedenken, wie groß die Sünde der Zwietracht sei, da sie, solange sie nicht gänzlich getilgt ist, ein gutes Werk gar nicht aufkommen läßt.“ Cypr. tract. de orat. Domini (das größte Opfer vor Gott ist Friede und Einigkeit; Vergleiche zwischen dem Opfer Abels und Kains; Jesus und Judas). Cassian, instit. mon. 8, 12. 13. — Vgl. a. Randlinger, 103, 125 ff. — Über die Sitte des Friedenskusses beim Opfer (Justin., Ap. 1, 65) s. noch unten.

891) Ballerini-Palmieri, n. 83: „Si duo alumni eiusdem seminarii vel duae moniales per plures dies jam nolint se invicem salutare vel alloqui, erit grave peccatum, si ex vero odio fiat ut cum gravis rixa forte praecessit, et erit leve peccatum, si ob nugas tantum dissident!“ — Cassian, l. c. Unterr. mit den Vätern, 16, 17.

892) Luk. 17, 3 = wenn es ihn reut, so vergib ihm!

893) Röm. 13, 4; s. Linsenmann, 461 ff.

894) 1. Kor. 13, 8. — Vgl. Linsenmann, l. c.: „. . . Aber verzeihen im strengen Sinn kann man nur (??) „dem Gegner, der seinen Fehler erkennt und bereut. Demjenigen, der in der feindseligen Gesinnung verharrt, kann“ (??) „selbst Gott nicht barmherzig sein.“

895) So bes. a. von Chrysost., si esur. inim. 5, 6.

896) Ethic. N. 8, 22 f.; cfr. Cathrein, II, 72.

897) Vgl. Kirchenlex. l. c.

898) Jak. 2, 15 ff.; 1. Joh. 3, 18; Matth. 5, 44 und Par. „Liebet eure Feinde (und, wo ihr dazu Gelegenheit habt) tuet Gutes.“

899) Matth. 25, 41 ff.

900) S. ob. (Spr. 25, 21. 22; 2. Mos. 23, 4. 5; 5. Mos. 22, 1 u. a.)

901) Matth. 5, 44. 45.

902) Alph. Lig., II, tr. III.

903) Röm. 12, 21: „Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde durch das Gute das Böse!“

904) Spr. 25, 22; Röm. 12, 20.

905) De catech. rud. 4 (verkürztes Zitat).

906) „Wenn jemand durch ein Unrecht, das ihm angetan ist, dazu gebracht wird, dem Gegner gleichfalls etwas Übles zuzufügen, so zieht das Böse ihn zum Bösen und besiegt ihn; hingegen wenn der Gute den Gegner durch Wohltaten bewegt, ihn zu lieben, besiegt er das Böse.“ Thom. ad Rom. 12, 21; 1. Joan. ult.: „Haec est victoria, quae vincit mundum fides nostra.“ — Ambros., Komment. in Ep. ad Rom. 17. — Chrysost., 22. hom. sup. Rom. 12, 21: vom Bösen überwunden werde auch der, der das Böse im Gedächtnis festhalte.

907) De benef. 7, 31: Vincit malos pertinax bonitas.

908) Aj. 5, 22: *χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἥ τίκτουσ' ἀεί.*

909) Inferno 5, 103.

910) Eth. III, 43, 44 (cit. n. Paulsen).

911) Ebenso lib. IV: „Der durch Vernunft Geleitete sieht, daß durch Vergeltung des Bösen mit Bösem dauernde Feindschaft mit gegenseitiger Bedrohung, Störung, ja Vernichtung erwächst, daß dagegen durch Gelassenheit und Guttat der Haß überwunden und Liebe und Freundschaft hervorgebracht werden kann.“ „Der Weise erachtet soviel er mag, des andern Haß, Zorn und Verachtung durch Großmut aufzuwiegen . . . Der lebt wahrlich elend, der durch Erwiderung und Haß Kränkungen verfolgt. Wer dagegen den Haß durch Liebe einzunehmen trachtet, der kämpft fürwahr einen fröhlichen und sichern Kampf; er widersteht vielen ebenso leicht als einem und bedarf nicht der Gunst und Hilfe des Glücks. Und

die er besiegt, die weichen ihm frohen Herzens, nicht aus Schwäche, sondern sie selbst mit gestärkter Kraft."

912) M. XIV, 1225.

913) Nach Hüpeden, 128 ff.

914) Hom. sup. Rom. 12, 20 ff.

915) Vgl. hom. sup. Eph. 4, 32 etc.; s. a. Randlinger, 86 n. 6 und 87 n. 5. Vgl. Tertullian, de pat. 8, 10; Ambrosius, de off. 1, 18 u. a.

916) Ed. v. Hartmann, Ethische Studien, Leipzig 1898 S. 37 ff.

917) Ep. 4, 11; Erkl. zu Spr. 25, 21. 22.

918) „Aegritudo et molestia."

919) So bes. a. Augustinus und Hieronymus. Bei jenem bes. sermo 149, 18 u. a.: „Isti enim carbones ignis ad exustionem i. e. contribulationem spiritus valent, qui est quasi caput animae, in qua exuritur omnis malitia . . ."; de doctr. Christ. 3, 16: „Carbones ignis sunt urentes poenitentiae gemitus, quibus superbia inimici sanatur." — Hieron., contra Pel. 2, 474: „Ut superatus beneficiis, excoctus fervore caritatis inimicus esse desinat." — Thom. ad Rom. 12 lect. 3 unter Hinweis auf Cant. 8, 6. 7. — Bisping erinnert an den Ausdruck: „einem etwas auf die Seele brennen."

920) Vgl. Linsenmann, 425: „Die Liebeserweise verfehlen ihre Wirkung nicht, wenn sie wirklich aus ungefälschter Liebe hervorgehen. Zwar erfährt der Wohltätige und Barmherzige manchen Undank; ja es werden, so scheint es, manche durch Wohltaten nur verhärteter, besonders wenn ihnen die Pflicht der Dankbarkeit lästig wird; aber vielleicht kommt dies doch nur daher, weil die Wohltaten nicht weise angebracht, sondern dem Nebenmenschen in irgend einer nicht ganz selbstlosen Form aufgedrängt worden sind."

921) Matth. 5, 44; bes. Christi Beispiel am Kreuze, Luk. 23, 34.

922) 1. Petr. 3, 9; Röm. 12, 14. Beisp. des hl. Stephanus (Apg. 7, 59) und der Apostel s. u.; vgl. bes. 1. Kor. 4, 12. 13: „Wir werden geschmäht und wir segnen, wir werden verfolgt und wir leiden es geduldig, wir werden gelästert und wir beten." August. Ep. 109, 2 nennt das Gebet für die Feinde der Kirche eine von den Aposteln erhaltene Gewohnheit.

923) 1. Tim. 2, 1—4.

924) Wirthmüller, moral. Tugend usw. 61 ff.: „. . . Wie wir indessen nicht verpflichtet sind, die Feinde in besonderer Weise zu lieben und wie unserer hierauf bezüglichen Pflicht durch Betätigung der allgemeinen Liebe genügt wird, so besteht auch nicht die Pflicht, speziell für sie zu beten, was als das Vollkommenere nur geraten ist." — Weiter unten sagt Wirthmüller (in den sechs Punkten, wozu uns das Gebot der Feindesliebe verpflichtet): „. . . b) Wir dürfen sie nie ausschließen von den für alle oder viele berechneten gemeinsamen Wohltaten und Gebeten derart, daß, wer für eine Kommunität betet, in welcher seine persönlichen Feinde sich befinden, diese nicht ausnehmen dürfe: Pfarrgemeinde . . . c) Wir müssen sie nie positiv oder konträr von unseren partikulären Gebeten ausschließen, weil solches unerlaubten Haß gegen sie voraussetzt . . ." — Thom. s. th. 2, 2. q. 83 a. 8. — Seitz, 208; Randlinger, 138. 139.

925) So 1. Kor. 16, 22; 1. Joh. 5, 16; Augustin, serm. in m. 22: „Pro inimicis suis orant, qui sanabiles sunt et contra illos orant, qui insanabiles esse voluerunt, quia Deus quoque puniendo illos non est malevolus tortor sed iustissimus ordinator."

926) „Von einer französischen Heiligen, Armelle von Campanac, wird in der Lebensbeschreibung der Jeanne de la Nativité das schöne Wort berichtet: Sobald mich jemand beleidigt, so wird er in mein Herz auf-

genommen und hat teil an meinem Gebete, auch wenn ich vorher nicht an ihn dachte.“ (Hilty, III, 109.)

927) Chrysost. hom. 6 in laud. Pauli: „. . . . Der heilige Paulus war eben in seinem Zorne mehr von Liebe erfüllt als die, welche sanftmütig reden; denn er tat alles zur rechten Zeit und im Dienst des Evangeliums. Auch die Nachgiebigkeit ist an sich keine Tugend, sondern nur dann, wenn die Umstände sie erheischen; sonst wird die Nachgiebigkeit zur Feigheit und der Zorn zum Übermut.“

928) Schell, Christus, 124.

929) Weiß, I, 154; vgl. III, 806.

930) Vgl. Linsenmann, 426.

931) Matth. 7, 1—5. — Dieses Verbot ist eigentlich nur eine andere Form für die fünfte Vaterunserbitte; vgl. Luk. 6, 37. 38: „Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet werden, verdammet nicht, so werdet ihr nicht verdammt werden; vergebet, so wird auch euch vergeben werden . .“ Röm. 2, 1—3: „Darum bist du unentschuldbar, o Mensch! ein jeder, der du richtest; denn während du den andern richtest, verurteilst du dich selbst, da du dasselbe tust, was du richtest, denn wir wissen, daß das Gericht Gottes die Wahrheit gemäß ist über die, welche solches tun. Meinst du aber das, o Mensch! der du die richtest, welche solches tun und selbst das nämliche tust, daß du dem Gerichte Gottes entrinnen werdest?“ Cfr. 14, 4; Jak. 4, 13.

932) De off. 1, 17; de amic. 25.

933) Ep. 27; 29.

934) 5, 20.

935) De verb. D. serm. 16; 3. Mos. 19, 7; Sir. 19, 13 ff.; 20, 1; Matth. 18, 15; Luk. 17, 3. 4.

936) Thom. s. th. 2, 2 qu. 33. a. 6: „Die Zurechtweisung wird lieber unterlassen, wenn vernünftigerweise vorausgesetzt werden kann, der Schuldige werde noch schlechter werden. Denn das Zweckdienliche muß sich dem Zwecke unterordnen.“ — Ausführl. siehe Kirchenlex., Art. „Zurechtweisung“.

937) Matth. 7, 5; Augustin., serm. Dni in m. 2, 19; Ambros. de offic. 1, 43; Chrysost. ad Matth. 7; Thom. l. c. a. 5.

938) Matth. 18, 12 ff.; Luc. 15, 20 ff.; 22, 48; 60; Joh. 8, 6 u. a.

939) Gal. 6, 1: „Brüder, wenn einmal ein Mensch von irgend einer Sünde übereilt worden ist, so sollt ihr, die ihr geistig gesinnt seid, einen solchen im Geiste der Sanftmut zurechtweisen, auch habe acht auf dich selbst, damit nicht auch du versucht werdest.“ — 1. Tim. 5, 1. 2; 2. Tim. 4, 2; Chrysost., in Babyl.: „Wer andere zurechtweisen will, darf auf seine Seele nicht den leisesten Schatten von Anmaßung und Übereilung fallen lassen. Wenn Ärzte verfaulte oder entzündete Teile auszuschneiden im Begriffe sind, versetzen sie sich nicht in eine Art Wut zu heilen, sondern bemühen sich im Gegenteile, die größte Seelenruhe zu bewahren, daß nichts die kunstfertigen Hände unsicher mache. Muß der leibliche Arzt eine solche Seelenruhe haben, was ziemt sich da wohl für den Geist?“ Zu Hebr. 9, 4 bemerkten die Väter, daß, wie in der Bundeslade neben dem Stabe Aarons das Manna gelegen, so bei der Zurechtweisung der Ernst mit der Milde gepaart sein solle.

940) 1. Tim. 5 gilt nach dem hl. Augustinus, de verb Dni. serm. 16, 4, nur von öffentlichen Sünden.

941) Matth. 18, 15. Schon Xenophon (Memor. 2, 1—3) und Plutarch empfehlen geheime Zurechtweisung.

942) Matth. 18, 15—17.

943) Wenn aber dein Bruder (der Einsatz „wider dich“ fehlt in den ältesten Handschriften) gesündigt hat, . . .

944) Matth. 5, 39—41.

945) So z. T. auch der Hirte des Hermas, Justinus, Tertullian, Laktantius, Ambrosius, Cyrillus Al.; s. ausf. Steinmüller, 89. 90.

946) Vgl. Randlinger, 107, n. 1.

947) Rau, V § 23.

948) Aber gerade die Erstickung des Sinnes für menschliche Rechte und menschliche Würde will die christliche Religion mit dem Gebote der Feindesliebe bezwecken, meint Rau (u. a. V. § 33). — Wie lächerlich! Gerade das Gebot der Feindesliebe setzt wie kein anderes den Sinn für menschliche Würde voraus. Dem Christentum verdanken wir erst den Begriff der menschlichen Würde und der menschlichen Rechte; das hätte Rau auch bei Ihering lesen können, auf den er sich sonst so gern beruft; vgl. Geist des römischen Rechtes I, 100; 2. Aufl. „Der eine Satz, daß der Mensch als solcher Rechtssubjekt ist, zu dem das römische Recht sich praktisch nie erhoben hat, wiegt für die Menschheit mehr als alle Triumphe der Industrie. Ihn hat das Christentum zuerst ausgesprochen und ins Leben eingeführt."

949) l. c. § 20.

950) l. c. § 19.

951) Vgl. die aristotelische Definition der Gerechtigkeit als der Mitte zwischen *ἀδικεῖν* und *ἀδικεῖσθαι*! (Aristoteles faßt die Gerechtigkeit ganz äußerlich-juristisch auf.) — Ganz absurd (dem natürlichen Sittengesetz widersprechend) ist dagegen die sokratisch-platonische Forderung, jedes Unrecht zu dulden, nicht bloß der Gesinnung, sondern auch der äußeren Tat nach.

952) Z. B. Ps. 17, 48.

953) Thom. s. th. II, 2 qu. 108, a. 1. — „Si intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis, vel saltem ad cohibitionem eius et quietem aliorum et ad iustitiae conservationem et Dei honorem, potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis." — Augustin. de serm. D. in m. 1, 19: „Neque hic ea vindicta prohibetur, quae ad correctionem valet: etiam ipsa enim pertinet ad misericordiam; nec impedit illud propositum, quo quisque paratus est ab eo, quem correctum esse vult, plura perferre. Sed huic vindictae referendae non est idoneus, nisi qui odium, quo solent flagrare, qui se vindicare desiderant, dilectionis magnitudine superaverit."

954) Cathrein II, 105 f.: „Wäre sie (die Blutrache) notwendig als bloße Privatrache anzusehen, so müßten wir sie . . . unbedingt für verwerflich erklären. Allein diese Auffassung dürfte nicht die richtige sein. Wir wollen nicht leugnen, daß bei der ersten Entstehung dieser Sitte nicht selten auch bloße Befriedigung der Rachsucht mächtig mitwirken mochte; ebensowenig wollen wir in Abrede stellen, daß in einem besser organisierten Gemeinwesen die Blutrache beseitigt werden muß. — Versetzt man sich dagegen in jene Zeiten zurück, in denen die staatliche Organisation eine sehr ungenügende und lockere war, so erkennt man leicht, warum die Blutrache als ein naheliegendes, ja notwendiges Mittel des Rechtsschutzes sich durch Gewohnheit als öffentliche Rechtsinstitution einbürgern konnte und gesetzlich geregelt, ja zur Pflicht gemacht wurde. Auch wenn wir uns ein bloßes Nebeneinander von Familien, Sippen, Stämmen denken, ist der Rechtsschutz, wenigstens in bezug auf das Leben, eine unabweisliche Notwendigkeit. Ist nun keine gemeinschaftliche Obrigkeit vorhanden, welche diesen Rechtsschutz wirksam gewähren könnte, so sind die Familien oder Sippen auf Selbsthilfe angewiesen. Wird also ein Glied der Familie oder Sippe ungerecht getötet, so liegt der ganzen Familie das Recht und die Pflicht der Vergeltung ob, wenn sie sich nicht selbst dem Untergange weihen will. Gerade der Umstand, daß man die Blutrache als eine heilige Pflicht ansah, deren Unterlassung ehrlos machte, beweist, daß man dieselbe nicht als reine Privatsache, sondern als

gesetzliches Rechtsmittel betrachtete, welche den Schutz der ganzen Familie oder Sippe bezweckte und allgemein als gerecht anerkannt war. Deshalb war auch die Blutrache nicht gleichmäßig Pflicht jedes Familiengliedes. An erster Stelle lag sie dem Haupt derselben ob . . ."

955) System der Ethik II, 485.

956) Vgl. Jos. Müller, Predigten, Nürnberg 1912, 137: Manches in der Bergpredigt braucht „nicht buchstäblich genommen zu werden; es genügt die Gesinnung. Der Heiland gefällt sich oft in Paradoxien, um eine Wahrheit recht eindringlich einzuprägen, so wenn er sagt: Widerstrebet nicht dem Bösen! Er will nicht die Polizeigewalt und Staatsautorität für unnütz oder sündhaft erklären, wie es ein russischer Querkopf (Tolstoj) behauptet; er betont nur die Schrankenlosigkeit der liebevollen Gesinnung, die sich durch keine Verletzung aus ihrer Ruhe und zum Haß bringen dürfe. Das ist vom Standpunkt des einzelnen aus gesprochen, nicht von dem der Obrigkeit, die auf Gerechtigkeit, auf Lohn und Strafe schauen und die öffentliche Sicherheit mit starker Hand wahren muß. Hier wäre ein Nichtwiderstreben dem Bösen schwächliches Kapitulieren vor dem Laster und ein Frevel. Es ist überhaupt zu beachten, daß jedes sittliche Gebot seine Schranke am andern hat und keines absolut gefaßt werden darf. Ordnung ist die Mutter der Tugenden, Unordnung die Quelle der Laster. Auch gibt es im Leben mancherlei Stände und Lagen, die nicht über einen Leisten geschlagen werden dürfen. Wenn der Jurist Ihering in seinem „Kampf ums Recht" eindringlich die Freiheit geißelt, mit der viele ihr gutes Recht fahren lassen, um sich nicht den Molesten eines Prozesses auszusetzen, wodurch das rechtliche Leben zugunsten der Rücksichtslosigkeit schweren Schaden litte, so ist dies auch ein beachtenswerter Gesichtspunkt. Nachgiebigkeit kann Schwäche, Selbstbehauptung Stärke sein; Barmherzigkeit kann zur Pflege der Faulheit führen; . . . das ändert aber an der Wahrheit nichts, daß im allgemeinen die Pflege der altruistischen Tugenden das Edlere und Schwierigere, für das Volkswohl Ersprießlichere, die Entwicklung der Selbstsucht dagegen das Gefährlichere ist und daher der Nachdruck auf erstere zu legen sei; das eigene Ich macht sich ohnehin geltend genug."

957) Linsenmann, 73; vgl. 30; Koch, 59. — Daß diese Gebote Jesu nicht unter allen Umständen verpflichten, ergibt sich übrigens auch schon aus ihrer positiven Fassung. Vgl. Linsenmann, 101: „Die negativ gefaßten (verbietenden) Gesetze drücken eine allgemeine und nie aufhörende Verbindlichkeit aus (sie verpflichten semper et pro semper); die positiv gefaßten fordern die positive Tat, die immer nur nach Eintritt gewisser bedingender Umstände der Zeit, des Ortes usw. möglich und pflichtmäßig ist (sie verbinden semper, aber nicht pro semper). Das Gebot, du sollst nicht Böses mit Bösem vergelten, ist allgemein und immer zu erfüllen; dagegen die Forderung, Böses mit Gutem zu vergelten, kann nur in einem speziellen Fall und unter bestimmten Umständen praktisch an mich gestellt werden und läßt eine mannigfache Erfüllung zu."

958) Matth. 5, 48.

959) Joh. 14, 28.

960) Apg. 23, 3; 25, 11; 16, 37.

961) 1. Kor. 6, 7; vgl. Gal. 5, 15.

962) l. c. 1, 5; Apostol. Constitut. 2, 45: „Ein schönes Lob für den Christen ist es, mit niemand Händel zu haben; wenn aber jemand durch Anreizung oder Plakerei von irgend einer Seite in einen Handel gerät, so trachte er, daß er geschlichtet werde, wenn ihm auch irgend ein Nachteil erwachsen sollte, und gehe nicht zum heidnischen Gericht. — Aber gestattet auch nicht, daß weltliche Obrigkeiten über eure Angelegenheiten aburteilen; denn durch diese stellt der

böse Feind den Dienern Gottes nach und gibt Anlaß, daß man uns die Schmähredе nachsagt, wir selbst hätten keinen Mann, der weise genug wäre, zwischen den Parteien Recht zu sprechen und die Händel zu schlichten.“ Ebenso c. 46.

963) Chrysost. ad 1. Cor. 6: „Denn bedenke, wie schmählich es ist, wenn ein Heide dasitzt, um dich zu richten. . . . Bei den heidnischen Richtern gibt es außer dem Gesagten noch viele andere Bedenklichkeiten als der Einfluß der Redner, die Bestechung der Beamten und andere Dinge, die das Recht untergraben. Bei uns aber findet nichts derartiges statt. . . . Wenn aber der Gegner . . . dich vor ein heidnisches Gericht zwingt? Dann ist es besser, du duldest freiwillig, was du sonst nur gezwungen dulden müßtest und rechtest gar nicht, damit du dafür auch noch belohnt werdest . . . Sagen es ja die Sachwalter der heidnischen Gerichte hundertmal selbst, es sei besser, die Sache außergerichtlich zu schlichten.“ — Paulus hatte also denselben Grund vor den heidnischen Gerichten zu warnen, wie etwa heutzutage Tolstoj vor den russischen, wenn er Matth. 7, 6 so interpretiert (Kurze Darlegung des Evangelium, Leipzig, S. 66): „Und denkt nicht Gerechtigkeit zu finden bei den Gerichten. Seine Liebe zur Gerechtigkeit menschlichen Richterstühlen anvertrauen, ist ganz gleich dem, daß man kostbare Perlen vor die Schweine wirft. In den Schmutz werden sie sie treten und euch zerreißen. Und darum ist das vierte Gebot (des Evangeliums): Wieviel Unrecht man dir auch tue, widersetze dich dem Bösen nicht, richte nicht und laß nicht richten, reiche keine Klage ein und bestrafe nicht.“

964) V. § 21 ff.

965) Ihering an verschiedenen Stellen.

966) Die langwierigen Streitigkeiten über Wesen und Quelle des Rechtes, namentlich von Ihering einerseits, Savigny-Puchta und Trendelenburg anderseits (vgl. auch Silbernagl, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes S. 1. 2) entstammen größtenteils einer mangelhaften Unterscheidung zwischen dem absoluten und dem historisch gewordenen Recht. Gott ist die Quelle des Naturrechtes (welcher Ausdruck übrigens zur Verhütung von Mißverständnissen in vielen Fällen besser durch „Sittlichkeit“ ersetzt werden kann) und für das absolute Recht, insofern immer notwendig ein Recht sein muß. Für das historisch gewordene, von Menschen gemachte Recht ist Gott nicht mehr Quelle als für jede menschliche Handlung überhaupt. Das historisch gewordene Recht soll zwar aus den Grundsätzen des „Naturrechtes“ als seiner ideellen Quelle sich ableiten, in Wirklichkeit entsteht es aber stets durch physischen Kampf (freilich nicht aus dem bloßen Kampf) zwischeneinander entgegengesetzten Zwecken, die nur im allerweitesten Sinne ethisch genannt werden können (soweit der Begriff Ethos reicht, also einschließlich Sitte, Sprache, Selbsterhaltungstrieb usw., kurz: ethisch-teleologisch im Gegensatz zu physisch-mechanisch). S. a. Linsenmann, 412 ff.

967) Vgl. Cathrein, II, 651.

968) Linsenmann, 422. — Rau muß von seinem Standpunkte auch die sittliche Berechtigung des § 226 (sog. Chicaneparagraph) im BGB. bestreiten: „Die Ausübung eines Rechtes ist unzulässig, wenn sie nur den Zweck haben kann, einem andern Schaden zuzufügen.“

969) Linsenmann, l. c.

970) Cathrein, l. c.

971) Rau zitiert es (V. § 30. 31) aus den „ausgezeichneten Darlegungen“, worin L. Pfau, der „ausgezeichnete, musterhafte Kopf und große philosophische Denker“ das Prinzip der Feindesliebe „mit einem hohen sittlichen Ernste“ bekämpft.

972) V. § 6. — Rau versteht das Alte Testament so wenig wie das Neue, sonst könnte er nicht (IV. § 3) behaupten, das Alte Testament habe den Begriff eines gnädigen Gottes nicht gekannt. Siehe die Ausführungen oben im III. Teile!

973) Shakespeare, Kaufm. v. Ven., IV. Akt.

974) Rau, II. § 14.

975) Schell, Christus, 70 ff.

976) V. § 3 ff.

977) § 4.

978) System der Ethik, II, 477 ff.

979) Matth. 5, 39—41.

980) Vgl. die Lehre von der Moralität der Handlungen und die mit Unrecht beanstandete kasuistische Theorie von der „Direktion der Intention". Linsenmann, 145, führt als Schulbeispiel an: „Es bietet sich mir z. B. Gelegenheit, einen Akt gerechter Vergeltung zu üben; zu diesem Akte nun reizt mich zunächst ein niedriger sinnlicher Trieb der Rache und Schadenfreude; und wenn dieser Trieb das Hauptmotiv meines Handelns ist, so ist auch die gerechte Vergeltung doch unedel und unsittlich; ich kann aber meinen Gedanken die Richtung darauf hingeben, daß die gerechte Vergeltung zugleich eine Genugtuung für die öffentliche Meinung, eine Sühne öffentlichen Unrechts, Verhütung ferneren Übels und Besserung des von der rächenden Vergeltung Betroffenen in sich enthalte, und wenn ich mir" [der Vorherrschaft!] „dieser Motive bewußt bin, so ist mein Tun nicht mehr unsittlich" [aber deshalb noch nicht empfehlenswert!], „selbst wenn dabei nicht jede Anwandlung von Rachegefühl unterdrückt würde."

981) Thom. quaest. 108 u. a. Antoine (de charit. c. 2 a. q. 2) und mit Bezug hierauf Alphons. Lig. (I. 3 n. 29): „Hinc adhaereo Antoine quod practice loquendo nunquam liceat expetere punitionem inimici, etsi iusta et legitima auctoritate faciendam." (S. Göpfert, Moralth., II, 15.)

982) p. 267.

983) August. (serm. Dni. in m., 1, 20. 66): „Tenebitur ergo in hoc iniuriarum genere, quod per vindictam luitur, iste a Christianis modus, ut accepta iniuria non surgat in odium, sed infirmitatis misericordia paratus sit animus plura perpeti: nec correctionem negligat, qua vel consilio, vel auctoritate, vel potestate uti potest. — Thom. s. th. 2, 2. q. 83 a. 8. — In 1. Cor. 6, l. 2.

984) Matth. 5, 11; 1. Petr. 2, 19—21; Matth. 5, 10; Chrysost. zu 1. Cor. 6: „Auch du leidest um Gottes willen; denn wofern du keine Rache übst, tust du es wegen Gott." 1. Petr. 3, 14; 4, 14; vgl. 3, 17.

985) Augustin. serm. Dom. in m. 1, 19: „ad praeparationem cordis, non ad ostentationem operis praeceptum recte intelligitur." Zu der Stelle Matth. 5, 41: „et hoc utique non tam ut pedibus agas, quam ut animo sis paratus."

986) Schanz schreibt zu Matth. 5: „Keim (2, 259) bemerkt mit Recht, daß man, bevor man hier von unpraktischem Idealismus rede, zuerst die Probe machen solle, ob die Welt durch Gerichte und Zuchthäuser fester stehe als durch die Beschämungssucht, welche der Meister lehrt; aber solange die Menschen des religiösen Idealismus bar sind, werden diese Vorschriften immer nur zum Teil ausgeführt werden können."

987) Grimm, Gesch. d. öffentl. Tätigkeit Jesu, 2, 96.

988) tract. 7 sup. I ep. Joan. IV.

989) 1. Kor. 13, 8.

990) Schegg, l. c.

991) V. § 37.

992) V. § 38; das darauf Folgende § 53.

993) Ebenso nach V. § 30 u. 31 Pfau: „Je weniger der wohlmeinende Philister gesonnen ist, die Großmut ins Maßlose zu über-

treiben, desto vergnügter ist er, eine so erhabene Religion die seine zu nennen, die ihn zu einem Manne von so beneidenswerten Grundsätzen stempelt . . .“

994) l. c. § 18.

995) Thom. s. th. 2, 2. q. 108, a. 4; q. 184, a. 3; q. 186, a. 7; Koch, 100 ff.

996) Koch, l. c. nach Thom. q. 186, a. 7 et q. 189, a. 1 ad 5.

997) Matth. 19, 10—12. 21; Luk. 12, 33 u. a.; vgl. 1. Kor. 7, 25 ff. u. a.

998) cfr. Linsenmann, 127.

999) theol. moral. lb. prod. cap. 3 reg. 18.

1000) Linsenmann, l. c.

1001) S. 292.

1002) lect. 3: „Quod autem hic dicitur, quodam quidem modo est in praecepto, quodam autem modo est in consilio: quod enim aliquis in generali dilectionis affectum impendat inimicis, non excludendo eos a communi dilectione proximorum, et a communi oratione, quam quis pro fidelibus facit, pertinet ad necessitatem praecepti . . . Sed quod aliquis in speciali dilectionis affectum, et orationis suffragium aut qualecumque subventionis beneficium exhibeat inimico, interdum etiam extra articulum manifestae necessitatis, pertinet ad perfectionem consiliorum; quia per hoc ostenditur tam perfecta caritas hominis ad Deum quod omne humanum odium superet.“ — Ebenso s. th. 2, 2, q. 83, a. 8: „Quod pro inimicis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali.“ Ebenso q. 25, a. 9 et alibi.

1003) sermo 273, 4. S. a. enchir. 121, und de doctr. Chr., 1, 28: „Cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur . . .“ — Sermo 386 sagt er, „eine vollkommene Liebe“ verlange (nach dem Vorbilde des sterbenden Heilandes) auch für den nicht um Verzeihung Bittenden zu beten, da dieser sich in so großer Seelengefahr befinde. Enchir. 73: „. . . . illud multo grandius et magnificentissimae bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, et ei, qui tibi malum vult et si potest facit, tu bonum semper velis faciasque cum possis, . . . perfectorum sunt ista filiorum Dei, quo quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum, orando Deum secumque agendo luctandoque perducere.

1004) S. 177.

1005) So besonders die übrigens kritisch anfechtbare Stelle bei Cicero, de off. 1, 3, 8 und die 3. 3, 14: „Die Pflichten, . . . die von den Stoikern die mittleren (media) genannt werden, die gemeinsam sind und ein weites Gebiet haben, vermögen viele Menschen durch gute Anlagen und Fortschritte im Lernen annähernd zu erfüllen. Jene Pflicht hingegen, welche dieselben Philosophen die „richtige“ (rectum) nennen, ist vollendet und vollkommen (perfectum et absolutum), an ihr fehlt, wie sie gleichfalls sagen, kein Pünktchen und niemand außer dem Weisen kann sie besitzen.“

1006) De offic. min. 1, 11; bes.: „Et supra habes scripturam ubi diligendos inimicos et orandum dixit pro calumniantibus et persequentibus nos et benedicere maledicentes. Hoc nos facere debemus, si volumus perfecti esse, sicut pater noster, qui in coelo est etc. Hoc est igitur perfectum officium, quod *κατόρθωμα* dixerunt graece, quo corriguntur omnia quae aliquos lapsus potuerunt habere.“

1007) Luthardt, I., 178: De offic. 3, 4: „vir christianus ut iustus ut sapiens quaerere sibi vitam aliena morte non debet, utpote qui

etiamsi latronem armatum incidat, ferientem referire non possit, nedum salutem defendet pietatem contaminet."

1008) De off. min 1, 48. — Zu Ps. 118, 51 bezeichnet Ambrosius Feindesliebe ausdrücklich als Pflicht.

1009) Siehe ausführlich und treffend Waldmann, 170 ff.; bes. 174: „Als Rat schlechthin wurde die Feindesliebe von keinem Vertreter der Scholastik betrachtet; die Worte des heiligen Augustin im Enchiridion, die den Anstoß und Ausgangspunkt der Erörterungen bildeten, wurden von der caritas perfecta (Petrus Lomb. Sent. l. 3. dist. 30; bei Thomas Aq. „caritas specialis"; Alb. M. „exhibitio familiaritatis") verstanden; das „Sufficit non odisse", das bald dem heiligen Ambrosius (Bonaventura in Sent. l. 3, dist. 30), bald Gregor dem Großen (Hugo l. c.) zugeschrieben wurde, jedenfalls aber dem Origenes seinen Ursprung verdankt und in die Glossen überging, wurde entweder zurückgewiesen oder in einem beschränkten Sinne gedeutet; Albert der Große erklärt es direkt für häretisch (habet haereticam pravitatem), die Feindesliebe ohne Einschränkung für einen bloßen Rat anzusehen. (In Sent. l. 3, dist. 30 a. 7; cfr. Thom. Aqu. Quaest. disp. de car. a. 8; über die „Räte" überhaupt: c. Gent. l. 3, c. 130; Quodl. 5, q. 10 a. 1; Sum. Th. 2, 1 q. 108 a. 4)." — Ebenso Steinmüller, 94 ff.; 105.

1010) Diog. Laertius p. 17. e. Ed. Menag.

1011) Luk. 17, 4. 5.

1012) So besonders S. Augustinus an vielen Stellen.

1013) III, VI, Q. XIX p. 347.

1014) F. W. Weber, Dreizehnlinden, Paderborn, 62. Aufl. Vgl. bes. S. 208:

„Wie! die Feinde soll ich lieben?
Pater Prior, welch Verlangen?
Schlägt mich wer, ich soll gelassen
Ihm erbieten beide Wangen?

Harter Mönch, du lehrst und forderst
Hundert Pflichten, schwer zu üben;
Doch die übermenschlich schwerste
Dünkt mich, meinen Feind zu lieben!

Und ihr tut es, ich erfuhr es
An mir selbst! — Nun schweig, du Spötter!
Wodanspriester; diese Menschen
Können mehr als unsere Götter!"

Vgl. u. a. Schiller, Braut von Messina I. 4, 112—114.

1015) 1. Kor. 13, 1 ff.

1016) S. bei Weiß, IV, 964 ff.

1017) So Salvian von Marseille, de gubernatione Dei libri VIII (nach Bardenhewer, Patrologie 534 „eine kulturgeschichtliche Quelle ersten Ranges"); z. B. III, 2: „. . . Wer aber tut dies alles? (die Liebespflichten gegen den Feind nach Matth. 5). Wer will das, was Gott befohlen hat, für seine Feinde, ich sage nicht dem Willen, sondern nur in Worten tun?" etc. c. 6: „Wo sind die, so frage ich, die ihrem räuberischen Gegner nachgeben, ja, die nicht selbst ihre Gegner zu berauben suchen? Weit entfernt, mit dem Rock noch etwas anderes aufzugeben, versuchen sie vielmehr, wenn es geht, dem Gegner Mantel und Rock abzunehmen. So gewissenhaft gehorchen wir den Geboten Gottes, daß es uns nicht genügt, unseren Gegner nicht das Geringste unserer Kleidung zu überlassen, sondern ihm möglicherweise alles nehmen möchten . . ." Ebenso in c. 9. Ferner IV., cap. 3, V. c. 4: „Welcher Mit-

bürger haßt nicht den andern? Wer wendet seinem Nächsten volle Liebe zu? . . .“ usw.

1018) So Abraham a. St. Clara: „Wenn man heutzutage zu jeder Lüge pfeifen wollte, so müßte man stets einen gespitzten Mund machen. Am meisten aber lügen die Menschen, wenn sie im Vaterunser auf die Stelle kommen: . . . wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“ — Segneri (Fastenpredigten, deutsche Übersetzung, bei Manz, Regensburg, 64 ff.), der gefeiertste italienische Kanzelredner, vergleicht sich in der Einleitung zu seiner berühmten Fastenpredigt über die Feindesliebe mit den Jüngern beim vergeblichen Versuche des Fischfanges und erinnert an Jonas, der ohne Hoffnung, die Niniviten durch seine Predigten zu bekehren, sich verzweifelnd auf das Meer flüchtet.

Die Tatsache, daß Dank viel seltener als Rache ist, daß „der Menschen Böses in Erz fortlebt, während man ihr Gutes in Wasser schreibt“ (Shakespeare, Heinrich VIII), mag auch daher stammen, daß völlig reine, uneigennützige Wohltätigkeit nicht allzu häufig ist. Man kann wohl sagen, reine Dankbarkeit sei ebenso häufig als reine Nächstenliebe und — Klugheit beim Wohltun.

1019) Hilty, I, 26 ff. — Der junge Lessing schrieb am 26. Januar 1749 an seine Eltern: „Solange ich nicht sehe, daß eines der vornehmsten Gebote des Christentums, seine Feinde zu lieben, besser beobachtet wird, zweifle ich, ob diejenigen Christen sind, welche sich dafür ausgeben.“

1020) *Φιλεχθρίας* igitur commendationem in magnum cedere doctrinae Christianae honorem quisque iam intelliget, qui primo loco consideraverit, quanta haec virtus tollat obstacula, quibus impediatur homo, ne genuinae suae satisfaciat naturae . . .“ usw.; s. Doesburgh, lib. c. § 57, p. 69.

1021) Matth. 11, 30.

1022) Petr. Bles. (M. CCVII, 936—938); auch Augustinus an vielen Stellen, so sermo 273, Append. de diligend. inimic. pars. II no. 5 etc.

1023) Soph. Aj. v. 22: *χάρις χάριν γάρ ἐστιν ἡ τίκτουσ' ἀεί.*
Vgl. Dante, Inferno 5, 103.

1024) Cic., off. 1, 42.

1025) Matth. 9, 10; 21, 31 u. a. Nach einigen waren die jüdischen Zöllner exkommuniziert (Schanz), vgl. Matth. 18, 17.

1026) Kol. 3, 5.

1027) Vgl. auch Rothe, § 943. 944.

1028) Matth. 16, 24—26; 5, 29; 30 u. a.

1029) Spr. 13, 10.

1030) Röm. 12, 16; vgl. Thom. ad Rom. 1. c.

1031) Lessing, Philotas 3.

1032) „Die Feindschaft zwischen ehemaligen Freunden“, sagt Knigge, der feine Seelenbeobachter, „wird meistenteils um so heftiger, je zärtlicher, je vertrauter die Verbindung war und je ärger man sich also hintergangen glaubt . . . Meistenteils sind wir aber selbst schuld . . . Wir denken uns Menschen als engelreine und erhabene Seelen, die nichts weiter als eine gewisse natürliche Gutmütigkeit und Offenheit haben und sind nachher, wenn wir ihre Schwächen entdecken, viel unduldsamer gegen diese unsere Lieblinge als gegen fremde Leute, weil es unserem Stolz weh tut, daß wir so falsch gesehen hatten oder so kurzsichtig waren.“ (169, 170. Ebenso 189): „Keine Feindschaft pflegt heftiger zu sein als die unter entzweiten Freunden. Unsere Eitelkeit kommt da ins Spiel; wir schämen uns, das Spielzeug eines Bösewichts gewesen zu sein; wir wenden alles an, um diesen nun im schlechtesten Lichte zu zeigen, damit wir vor der Welt unsere Trennung von ihm rechtfertigen mögen.“

1033) So bei Cassian, 16. Unterr. üb. d. Freundsch., 24. 25.

1034) Tacitus, in vita Agric., 42: „proprium ingenii est, odisse quem laeseris.“

1035) Shakespeare, Antonius: „Wir hassen bald, was oft uns Furcht erregt.“

1036) Schon Juvenal (Sat. 13) schreibt: „. . . quippe minuti
Semper et infirmi est ignique voluptas.
Ultio: continuo sic collige quod vindicta nemo
Magis gaudet quam femina.“

Über die unerhörte Grausamkeit und Rachsucht der Weiber bei den Naturvölkern siehe § 12! „Daß die Rache eines unedlen Weibes fürchterlich, grausam, dauernd und nicht leicht zu versöhnen sei,“ sagt Knigge (147), „das hat man schon so oft gesagt, daß ich es hier zu wiederholen fast nicht nötig finde. Wirklich sollte man es kaum glauben, welche Mittel solche Furien ausfindig zu machen wissen, einen ehrlichen Mann, von dem sie sich beleidigt glauben, zu martern, zu verfolgen, wie unauslöschlich ihr Haß ist, zu welchen niedrigen Mitteln sie ihre Zuflucht nehmen.“ „Sei größer als dein Geschlecht! Vergiß Beleidigungen!“ bittet deshalb Don Carlos (IV, 15) die Prinzessin Eboli.

1037) Von dem Juden Tryphon: Justin. dial. 10.

1038) Vgl. Weiß, III, 322 f.

1039) II, 292 ff.

1040) S. bes. Apg. 14, 14—16; 17, 24 ff.

1041) 2. Petr. 1, 4.

1042) Eph. 2, 19.

1043) Röm. 8, 17.

1044) 1. Kor. 6, 15.

1045) Matth. 21, 42; Ps. 117, 22; Is. 28, 16; Apg. 4, 11; 1. Petr. 2, 7.

1046) 1. Kor. 3, 16. 17; 6, 19. 20; Gal. 4, 6; Röm. 5, 5; Joh. 14, 23.

1047) 1. Kor. 10, 17: „Denn ein Brot, ein Leib sind wir viele, wir alle, die wir an dem einen Brote teilnehmen.“ Eph. 4, 4 ff.; 5, 30; Joh. 17, 21; Gal. 2, 20.

1048) Hebr. 2, 11 ff.: „Denn der, welcher heiligt, und die, welche geheiligt werden, haben ihren Ursprung von einem . . .“ Röm. 8, 29; Gal. 3, 26—28: „. . . ihr alle seid eines in Christus Jesus“ u. a.

1049) Matth. 6, 9 u. a.

1050) Joh. 1, 12; Röm. 8, 15; Gal. 3, 26; 4, 4. 5; 1. Joh. 3, 1. 11; Cyrill. Jer., 5. Katech. — Vgl. Catechism. Rom. IV.

1051) Röm. 12, 10; 1. Thess. 4, 9; Hebr. 13, 1 u. a.; cfr. Minuc. Fel. Octav., 31. Lactant. div. instit. 5, 15; Ambros. de offic. min. I, 33 u. a.

1052) Röm. 16, 16; 1. Kor. 16, 20; 2. Kor. 13, 12; 1. Petr. 5, 14; Justin., apol. 1, 65; vgl. Ambros. Hexaem. 6, 9.

1053) Ambros., de offic. min. 1, 33; Lactant. div. instit. 3, 22: „Pares efficere nulla res alia potest quam religio Dei.“

1054) Vgl. Cathrein, II, 48 ff. Über die Geringschätzung des Menschen im modernen Humanismus vgl. Weiß, III., 444 ff.

1055) Spr. 26, 24; Sir. 6, 13; 12, 10—19; 19, 8. Wie Hüpeden (25) in diesen Stellen einen Widerspruch zu den alttestamentlichen Vorschriften der Feindesliebe finden kann, ist unverständlich.

1056) Torq. Tasso II, 5, 21. 22.

1057) Xen. Cyrop. 3, 1. 38: „*ὁπόσα δὲ ἀγνοίᾳ ἄνθρωποι ἐξαμαρτάνουσι, πάντ᾽ ἀκούσια ταῦτ᾽ ἔγωγε νομίζω.*“ Bern. sermo 40 in Cant: „Excusa intentionem, si non potes opus, puta ignorantiam, puta subreptionem, puta casum.“

1058) Luk. 23, 34. Dazu bemerkt Schegg: „Ihr Nichtwissen war

selbstverschuldet, aber doch so, daß es der Liebe als Grund zur Fürbitte dienen konnte . . . Im Tode Jesu lag ein Geheimnis, das seine Kreuziger nicht wissen konnten."

1059) „Der Gekreuzigte, in seiner Gesinnung nicht verbittert durch die Geistes- und Körperqualen, die ihm seine Feinde bereitet haben, spricht den Grundgedanken aus, daß jede (?) Sünde, auch die Bosheitssünde (?) seiner jüdischen Richter, irgendwie aus einem Irrtume der Erkenntnis stamme . . ." Schell, Christus 138. 139. — Vgl. den sokratisch-platonischen Tugendbegriff!

1060) So Petr. Chrys. und, von der stoischen Forderung der „Unverletzlichkeit" ausgehend, bes. Chrysostomus an verschiedenen Stellen. Gregor von Nazianz (s. ausf. Randlinger, 142) mahnt sogar, vor dem Feind wie vor einem wütenden Hunde und einem rachsüchtigen Kamel zu fliehen und seine Schmähungen wie Hurengeschrei zu verachten. Andere Stellen bei Steinmüller, 99.

1061) Das christliche Leben 208 ff.: „Es gibt Narren! Das soll heißen, daß es ebenso viele Böse weniger gibt . . . Wie wäre es, wenn wir denken würden: sind diese armen Menschen (unsere Feinde) nicht arm an ihrem Geiste? . . . Verschwindet da nicht sofort das unchristliche Gefühl aus unserem Herzen und tritt nicht das Mitleid, d. h. die christliche Nächstenliebe an dessen Stelle? . . . O glückliche Entdeckung! es gibt Narren!"

1062) Sir. 19, 16.

1063) Die Apostel und einige Väter nahmen einen weiteren Entschuldigungsgrund für ihre Feinde an; vgl. Patiss, 504: „Endlich fand der hl. Paulus die Ursache aller Widersprüche, Verfolgungen und Mißhandlungen, die er in seinem Apostolate zu erdulden hatte, nicht so fast in der Bosheit der Menschen, als vielmehr in der Feindschaft des Satans . . . Für den Apostel war daher in seiner Feindesliebe auch dies ein Grund der Entschuldigung, und darum auch ein Grund mehr, mit seinen Feinden Mitleid und Erbarmen zu haben und alles aufzubieten, um sie dieser Knechtschaft zu entreißen. Dasselbe schreibt er an Timotheus (2. Tim. 2, 24; 25, 26). So groß war die Feindesliebe des Apostels." — Von den Vätern vgl. bes. Augustin., doctr. Christ. 1, 28.

1064) Feuchtersleben, Diätetik d. Seele, 66 ff. — Garve (258 ff) meint, wenigstens könne gefordert werden, nicht den ganzen Menschen nach seinem Betragen gegen uns zu beurteilen, nicht alle unsere Verhältnisse gegen ihn zu vergessen über dem einen, in das uns der Streit mit ihm versetzt. Der erste Eindruck sei nicht immer der entscheidende; gleichwie ein Kunstwerk oft erst bei genauer Betrachtung und Gewöhnung, geleitet durch die Bewunderung des Kenners, gefalle, so entdecke das „moralische Auge" erst allmählich die Schönheiten eines Menschen. Jedes Ding sei zusammengesetzt aus tausend Eigenschaften, von denen jede einen anderen Eindruck auf uns zu machen fähig sei; man verändere den Ort, den Gesichtspunkt, so werde man auch die Empfindung ändern. Die rechte Empfindung sei das Resultat und die Summe aller Beobachtungen oder komme wenigstens unter der großen Menge derselben mit vor. Wer gewöhnt sei, freiwillig und nicht bloß auf den ersten Augenschein hin zu beobachten, seine Betrachtungen zu ändern und mannigfaltig zu machen, der könne auch in gewissem Sinne freiwillig das lieben, was er aus reiner Leidenschaft nur hassen oder verachten kann; er finde verborgene Schätze im Feinde, die zufällig nicht gehoben, sondern verdunkelt waren

1065) III, 35 ff.:

„. . . Die Welt gibt keinen Nachruhm ihren Namen,
Des Mitleids wie der Rache Arm verschmäht sie;
Verlier kein Wort, schau hin und geh vorüber."

ebenso v. oz ff. — Daß Feinde ehrenvoll sind, sagt u. a. v. Goethe (west-östl. Diwan):

„Was klagst du über Feinde?
Sollen je sie werden Freunde,
Denen das Wesen, wie du bist,
Im Stillen ein ewiger Vorwurf ist?“ —
„Ich kann mich nicht bereden lassen,
Macht mir den Teufel nur nicht klein;
Ein Kerl, den alle Menschen hassen,
Das muß was sein.“

Der weise Chilon soll einen, der sich rühmte, keinen Feind zu haben, gefragt haben, er habe dann wohl auch keinen Freund (Gell. 1, 3. 31). — Sadi: „Wirft man die Steine nach den Bäumen ohne Frucht?“ u. a. — Auch die Kirchenväter weisen darauf hin, daß Feinde ehrenvoll und nützlich seien; s. Randlinger 143; Steinmüller 99.

1066) Plutarch. de util. inim. 91 e. Sokrates bei Plat. Philebos 49 d. u. v. a., cfr. Leop. Schmidt, II., 356 ff.

1067) Cfr. Schmidt, l. c.

1068) Aus der deutschen Literatur vgl. Schopenhauer: Die Freunde nennen sich aufrichtig, die Feinde seien es; daher man ihren Tadel zur Selbsterkenntnis benützen sollte als eine bittere Arznei. — Schiller:
„Teuer ist mir der Freund, doch auch den Feind darf ich nützen;
Zeigt mir der Freund, was ich kann, lehrt mich der Feind, was ich soll.“
Goethe, Tasso I, 2, 61 und IV. 4, 30—33. — Vgl. Knigge, 189. — Hilty, I, 35 n; II, 106. 118 u. a.

1069) Tuscul. 3, 14.

1070) Epist. 24. 63. 77. 78. 91. lib. de tranqu. an. 11; de const. sap.; Bittner, 330 ff. zitiert Steinthal, allgemeine Ethik, 441: „. . . ich kenne das und weiß keinen Trost zu bieten und habe auch kein anderes Mittel, als die allbekannten *ἀνέχου καὶ ἀπέχου*, halte dich aufrecht und entsage, stemme dich gegen das Leid, lasse dir die Vernunft nicht schwinden, halte dir Sinn und Herz offen für alles Wahre, Schöne, Gute und die Hand willig der Liebe.“

1071) Ps. 54, 23; vgl. Ps. 37, bes. v. 16, wozu Ambrosius bemerkt: „Heil dem, der sich selbst stumm macht wie David und der, indem er gegen seine Feinde ein tiefes Stillschweigen beobachtet, sich begnügt mit Gott zu reden.“

1072) So fast in jedem Psalm.

1073) „. . . Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir. . . . Siehe, es werden beschämt und zuschanden werden alle, die wider dich kämpfen; sie werden sein wie ein Nichts und zugrundegehen . . .“ Is. 41, 10—13.

1074) Zach. 2, 8.

1075) Ps. 56, 7; Spr. 26, 27; Sir. 27, 28 ff. u. a.

1076) 5. Mos. 32, 35 ff.; Is. 54, 16. 17; 2. Mos. 23, 17; Ps. 93, 1; Spr. 20, 22; 24, 29; Jer. 51, 36 u. a.

1077) Hom. sup. Rom. 12 etc.; vgl. das oben über den Ausdruck „Glühende Kohlen“ Gesagte.

1078) Vgl. Hilty, I, 109: „Wer an Gott wirklich glaubt, wird Feinde nie so stark fürchten und umgekehrt; Menschenfurcht und Gottesfurcht (wörtlich aufgefaßt) schließen sich aus, ohne diesen Glauben ist es unmöglich, alle Menschen mit Nachsicht und Festigkeit zugleich zu behandeln.“

1079) 1. Mos. 50, 19 ff.

1080) Vgl. die Geschichte Josephs; Spr. 15, 33; 18, 12; 2. Kön. 16, 10 ff. u. a. Vgl. Hilty II. 118.

1081) Matth. 6, 25—34 u. a.

1082) Joh. 10.

1083) Röm. 8, 28; vgl. Hebr. 12, 1—13; Luk. 24, 26.

1084) Catechism. Rom. III, 6. VI, q. XX, 348. ibid. XXI: „Homines nos persequentes Dei ministri ac satellites sunt, quamvis id ex mala voluntate faciant."

1085) Keppler, 27; vgl. 19. 22. 24. 27.

1086) l. c. 23.

1087) De pat. 7.

1088) „Das höchste Liebeswerk, das Menschen ist verliehn
Zu tun, ist, andere zur höchsten Liebe ziehn."
Herder, die Weisheit des Brahmanen 7, 16.

1089) Feuchtersleben, 77. 84. 87.

1090) Apg. 14, 16.

1091) In den „Stuttgarter Privatvorlesungen", S. 453.

1092) Matth. 5, 45. Wenn auch die jüngere Stoa das Beispiel der Götter als Motiv zur Feindesliebe verwendet, so geschieht dies nur unter einem deutlich sichtbaren Einfluß des Christentums, wie bereits ausgeführt wurde.

1093) J. Grimm zu Matth. l. c.

1094) Joh. 3, 16 ff.; Röm. 8, 32.

1095) 1. Joh. 4, 9. 10.

1096) Röm. 5, 8 ff.

1097) Joh. 15, 13.

1098) „Christus ist ein Menschenfreund, wie die Erde nie einen getragen. Jeder Pulsschlag seines Herzens ist Wohlwollen, jeder Blick seines Auges Segen, jede Bewegung seiner Hand Hilfe: Wohltaten spendend, ging er einher." Schneider, Göttl. Weltordn. 489; Matth. 4, 23 ff. und Par. Apg. 10, 38; Matth. 15, 29 ff. u. v. a.

1099) Matth. 8, 10 ff.; 15, 22; 28, 19; Luk. 9, 53—56; 10, 29 ff.; 17, 16; Joh. 4, 7 ff.

1100) Luk. 15; Matth. 9, 12; Luk. 7, 37.

1101) Von den Vätern vgl. u. v. a. bes. Chrysost. an vielen Stellen; Cyprian, de bono patientiae, 4. usf.

1102) Joh. 13, 18.

1103) Matth. 26, 50 u. a.

1104) Luc. 23, 34 u. a.

1105) Schneider l. c. — Vgl. Augustin in Ps. 140, 2: „er fleht um Verzeihung für die, von welchen er eben Unrecht erlitt, indem er nicht darauf achtete, daß er durch sie starb, sondern nur, daß er für sie starb." idem, tract. 31 in Joh.

1106) Vgl. 2. Kor. 5, 14: „Denn die Liebe Christi drängt uns."

1107) „Seid gegeneinander gütig, barmherzig, einander vergebend, wie auch Gott in Christus euch vergeben hat," mahnt der hl. Paulus (Eph. 4, 32). „Ziehet an herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Langmut, indem ihr einander ertraget und einander verzeihet, wenn jemand wider den andern eine Klage hat; so wie (καθῶς) der Herr euch vergeben hat, ebenso auch ihr." Kol. 3, 12. 1. Die Sklaven mahnt der hl. Petrus zu geduldiger Ertragung von Unrecht und Mißhandlungen, „denn dazu seid ihr berufen. „Wie ja auch Christus für uns gelitten und euch ein Beispiel hinterlassen hat, damit ihr in seine Fußstapfen tretet; er, der keine Sünde getan hat; er . . ., der nicht wieder schalt, da er gescholten wurde, nicht drohte, da er litt, sondern sich dem überließ, der ihn ungerecht verurteilte." 1. Petr. 2, 18 ff.

1108) Schegg zu Luk. 6, 35; vgl. u. a. Augustin. sermo 57, 8; Cyprian, l. c.

1109) Von den Juden gesteinigt betet der hl. Stephanus: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ und auf die Knie fallend, ruft er mit lauter Stimme: „Herr rechne ihnen diese Sünde nicht an“ und entschläft so selig im Herrn. (Apg 7, 59. 60.) „Der hl. Stephanus hatte eine größere Liebe zu seinen Feinden als zu sich selbst.“ (Bernard.) „Ihm bereitete das Unglück seiner Verfolger mehr Schmerz als alle Übel, die er von ihnen erduldete.“ (Fulgentius.) „Du hast hier ein Beispiel, lerne und sieh, wie er für sich selbst nur stehend betete, für seine Feinde aber kniend.“ (Augustinus.) Die Kirche selbst stellt ihn uns als Beispiel der Feindesliebe dar, indem sie uns an seinem Feste um seinen Beistand zur Erreichung dieser Tugend beten heißt (Oration!). Vgl. Augustin., serm. 50. 211. 214. 387.

1110) Euseb. h. e. 2, 25 nach Hegesippus; cfr. Hieron. de vir. ill. 2.

1111) 1. Kor. 4, 12. 13.

1112) Apg. passim.

1113) Röm. 9, 2 ff.; 10, 1 ff.; 11, 1 ff.; vgl. Patiss, 498 ff.

1114) Homil. (1 et) 3 de laudib. S. Pauli; Patiss, 500 ff. — Fast das letzte Wort Pauli, gleichsam sein Testament, ist 2. Tim. 4, 16: „Bei meiner ersten Verantwortung hat mir niemand zur Seite gestanden, sondern alle haben mich verlassen; möge es ihnen nicht zugerechnet werden!“

1115) Die Feindesliebe der ersten Christen bezeugt schon Justin der Martyrer: „Wir leben jetzt, nachdem Christus erschienen ist, mit ihnen (mit denen wir vor unserer Bekehrung in feindlichem Verhältnis standen) zusammen und essen mit ihnen, bitten für die Feinde und suchen die uns ungerecht Hassenden zu gewinnen . . .“ (Apol. 14, vgl. c. Tryph. 85.) — Athenagoras nennt als erste von den Lehren, in welchen die Christen erzogen werden, die Feindesliebe. Nachdem er bewiesen, daß die Heiden keine Feindesliebe üben, fährt er fort (apol. 11): „Bei uns könnt ihr Leute ohne wissenschaftliche Bildung, Handwerker und alte Frauen finden, die vielleicht weniger den Nutzen der christlichen Lehre in Worten darzustellen vermögen, dagegen den Nutzen der christlichen Schule durch ihr Leben zur Anschauung bringen; denn sie halten keine Deklamationen, zeigen aber gute Taten auf, indem sie geschlagen nicht wieder schlagen und ausgeraubt nicht vor Gericht klagen, den Anfordernden geben und den Nebenmenschen lieben wie sich selbst.“ — „Die Christen“, heißt es in dem Briefe an Diognet (c. 5, 6), „lieben alle und werden von allen verfolgt . . .; sie werden gekränkt und segnen dafür, sie werden verhöhnt und ehren, sie spenden Wohltaten, werden aber als Übeltäter bestraft; mit dem Tode bestraft, freuen sie sich als kämen sie zum ewigen Leben.“ — „Wir lieben uns in gegenseitiger Liebe, weil wir den Haß nicht kennen,“ schreibt Minucius Felix (Octav. 31); so nennen wir uns, was ihr uns neidet, Geschwister, als Menschen des einen Gottes, Vaters, als Glaubensgenossen, als Hoffnungserben. Ihr nämlich anerkennt einerseits einander nicht, anderseits brecht ihr wütend aus in gegenseitigem Haß und erkennt euch wahrlich nur zum Zwecke eines Menschenmordes (pariccidium) als Geschwister.“ Vgl. Tertull., Apol. 37, 50. 30 Lact. Inst. 6, 17.

Spätere Beispiele von Feindesliebe, die allerdings auf ihre geschichtliche Zuverlässigkeit erst noch zu prüfen wären, finden sich u. v. a. bei Gregor M., dial. 2, 3; 3, 14; 4, 20 etc. Nach Walafried Strabo, Opp. Hist. II. S. Mammae Monachi soll dieser Heilige während seiner Kreuzigung gebetet haben: „Haec illis dimitte precor, nec reddere iudex. Quae fecere mihi, districto examine quaeras, Talia qui mandas, exaudi talia clemens.“ — Bittner, 203, berichtet Beispiele von Feindesliebe aus dem Leben der hl. Hedwig, Theresia, Francisc. R., Johannes Britto, Vincenz v. Paul, Franc. Sal. etc.

1116) Glück I, 204.

1117) Vgl. a. Nathusius, die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage. II, 469. 470.

1118) Jer. 17, 5: „So spricht der Herr, verflucht ist der Mensch, der sein Vertrauen auf Menschen setzt . . .“

1119) Ob. § 7 und 9. — Vgl. Thom. s. th. 2, 2. q. 27. a. 4.

1120) 1. Joh. 4, 7.

1121) l. c. v. 8.

1122) l. c. und v. 16; 5, 2 ff.

1123) Matth. 22, 39; c. 25 in fine u. a.

1124) 1. Joh. 4, 20. 21.

1125) Weiß, IV, 469 ff.; vgl. die Zitate dort.

1126) 1. Joh. 5, 1 ff.; 4, 7. 21; vgl. Thom. s. th. 2, 2. q. 25 a. 1; q. 23, a. 5: „Die Liebe ist eine (unica) Tugend, weil auch der Beweggrund und der Endzweck nur einer ist, die göttliche Güte und die ewige Seligkeit“; Chrysost. hom. 23 sup. Rom. 8; Augustin. Confess. 4, 6. 9; cfr. de Trinit. 8, 8; serm. 43 de Sanctis: „. . . amicos in Deo et inimicos propter Deum, quia haec est vera dilectio“; ebenso Gregor M. hom. 37 sup. Ev. etc. etc.

1127) Die Ausdrücke „natürliche“ und „übernatürliche“ Liebe sind nicht gut gewählt, denn auch das natürliche Sittengesetz befiehlt uns, den Feind in Gott und wegen Gott zu lieben. — Vgl. auch Noldin, § 54, 2: „Charitate theologica diligimus proximum, si motivum diligendi est Deus in se summe bonus“ sq.

1128) Op. var. 54, 7.

1129) „Wenn jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schwestern, ja sogar sein eigenes Leben, so kann er mein Jünger nicht sein.“ — Auch Waldmann, 146 geht zu weit, wenn er meint: „Christus selbst kennt keine natürliche Verbindung mit Mutter und Brüdern, sondern nur eine Verbindung mit Gott und durch diesen erst mit den Nebenmenschen“ und sich auf Matth. 12, 48 ff. (u. Par.), vgl. mit Joh. 2, 4 beruft. — Der Heiland lehrte nur, daß leibliche Verwandtschaft, auch mit dem Erlöser selbst, an sich nicht übernatürlichen Segen bringe und an Wert hinter der geistigen Verwandtschaft zurückstehe. Vgl. Allioli-Arndt zu Marc. 3, 35: „Diese geistig Verwandten, denen jetzt meine Sorge gilt, darf ich um der leiblichen Verwandten willen nicht verlassen, der ich meine Apostel ermahnt habe, alles zu verlassen.“ Ebenso zu Matth. 12, 48. Joh. 2, 4 besagt, daß in Sachen, die direkt die messianische Tätigkeit betreffen (hier die Offenbarung seiner Herrlichkeit durch ein Wunder; v. 11), keine Gemeinschaft zwischen dem Messias und seiner leiblichen Mutter bestehe. Übrigens erfüllt Jesus ja deren Bitte! — So wenig aus Joh. 4, 34 folgt, Christus habe keine irdische Speise gekannt, ebensowenig folgt aus den angeführten Stellen, der Heiland habe eine natürliche Verbindung mit seinen Blutsverwandten geleugnet.

1130) Matth. 11, 30.

1131) Marc. 12, 30.

1132) So Hieronym., Comment. in Matth. 5: „. . . Es kann mir einer sagen: ich kann nicht fasten, . . . ich kann die Jungfräulichkeit nicht bewahren, kann nicht mein ganzes Vermögen den Armen geben; kann er aber auch sprechen, ich kann die Feinde nicht lieben? . . .“ — Cassian, 24. Unterredung, über die Abtötung, 23: „Was kann demjenigen schwer, was hart sein, der das Joch Christi mit ganzem Geiste auf sich genommen hat, der in wahrer Demut gegründet mit fortwährendem Aufblick zu Gott sich freut über alle Beleidigungen, die ihm zugefügt werden, indem er spricht . . . (2. Kor. 12, 10). — Wie könnten auch Beleidigungen wie Verfolgung den schrecken, ja, wie sollte nicht jede Qual ihm angenehm sein, der bei jedem Schlage mit den Aposteln frohlockt und

wünscht, er möge für würdig gehalten werden, um des Namens willen Schmach zu leiden.“ — Chrysost., 20. Säulenhom., 1: „. . . . Du hast nicht gefastet wegen der Schwäche des Körpers, sage mir, warum hast du dich mit deinen Feinden nicht ausgesöhnt? Kannst du auch hier die Schwäche des Körpers vorschützen? Ferner, wenn du fortwährend Mißgunst und Haß nährst, sage mir, welche Entschuldigung wirst du wohl haben? . . .“ — C. 3: „Sage mir, was ist wohl leichter, als den Zorn gegen den Beleidiger fahren zu lassen?“ usw. „Du kannst nicht Schwäche des Leibes, nicht Armut, nicht schwachen Verstand, nicht Mangel an Zeit, noch etwas anderes als Vorwand anführen; und darum verdient diese Sünde am allerwenigsten Nachsicht . . .“ Sehr ausführlich auch in hom. sup. 1. Kor. 6: „. . . . Aber es ist doch hart, Unrecht leiden und geschädigt werden! Nein, es ist nicht hart, mein Lieber! Gott hätte es gewiß nicht befohlen, wenn es hart wäre . . .“ — Caesar. Arel. kom. 7, de dilig. inimicis: „. . . niemand wird befunden, der nicht diese (Liebe) mit Gottes Hilfe haben könnte. Bei andern guten Werken kann zuweilen jemand eine Entschuldigung vorschützen; bei der Liebe aber könnte sich niemand entschuldigen.“ U. v. a.

1133) 2. Kor. 5, 17; Joh. 3, 3 ff.; vgl. Tit. 3, 3. 4.

1134) System der Ethik, 2. S. 271 f.

1135) l. c. II, 173.

1136) 3, 34 f.

1137) So Mirza-Schaffy, Glauben und Leben. 3; Fr. W. Weber, Dreizehnlinden; Lessing, Miss Sampson, III, 15; Schiller, Braut v. Mess. I, 4, 135; usw. — Vgl. Pope, Aufsätze II, 325 usw

1138) Oratio IX.

1139) Ench. 73; in epist. Joann. ad Parthos VIII, in confess. saepe; enarr. in Ps. 93 n. 28: „Neque enim est perfecta dilectio, christiani, nisi cum implet, quod Christus praecepit (Matth. 5, 44); Chrysost., in Matth. hom. 18, 4 u. a.

1140) „Vicem iniuriis reddere humana ultio est: at inimicum etiam diligere, vindicta coelestis est.“ Epist. 29.

1141) Sermo de dil. prox. Migne 171, 834.

1142) So u. a. Paschas. Rodb., Migne 120, 263 u. a.; Anselm. enarr. in Matth. 5, Migne 162, 1303; Raban. M., Migne 107, 832 ff.; Haymonius, hom. 109 de temp. Migne 118, 588; Gregor Magn. reg. past. III, 9; Leo M. 7. Rede auf Epiph.; Thom. Aq. Quaest. disp. II. de carit. a. VIII. usw. usw.

1143) Bernard., tract. de Pass.; Augustin. hom. 6; Ambros. serm. 10 usw.; vgl. Matth. 5, 23 ff.

1144) Thom. Opusc. l. c. „Huius modi autem inimicorum dilectio directe ex sola divina dilectione derivatur. In aliis autem dilectionibus movet ad diligendum aliquod aliud bonum, puta, vel beneficum exhibitum, vel communicatio sanguinis, vel unitas civitatis aut aliquid huiusmodi. Sed ad diligendum inimicos nihil movere potest nisi solus Deus (folgt Begründung). . . . Unde quanto perfectius viget in hominem caritas Dei, tanto facilius animus eius flectitur ut diligat inimicum.“

Nach dem hl. Gregor dem Großen erlangt, wer den Feind liebt, die Siegespalme des Martyriums; „duo quippe sunt martyrii genera, unum in mente, aliud in mente simul et actione; mori quippe a persequente, martyrium in aperto est: ferre vero contumelias, odientem diligere, martyrium est in occulta cogitatione.“ (In Evang. lib. 2, hom. 35, 7.)

1145) Matth. 5, 45, perfecti, τέλειοι = integri, ohne Fehl; (nach Schegg, der hinzufügt: „Das Kind nimmt sich in allem den Vater zum Vorbild, der Christ Gott. So wird er gottähnlich. Feindesliebe macht am empfänglichsten für die Seligkeit. Die Seligkeit richtet sich nach

dem Grade der Empfänglichkeit, diese nach dem Grade der Ähnlichkeit mit Gott.“)

1146) Gregor v. Nyssa, tract. de orat.: „Die Rede erhebt sich bis auf den äußersten Gipfelpunkt der Tugend, denn sie schreibt durch die Worte des Gebetes vor, wie derjenige sein müsse, der zum Vater hinzutreten will, der gleichsam nicht ferner mehr innerhalb der Grenzen der menschlichen Natur gesehen, sondern Gott selbst durch die Tugend ähnlich gemacht wird, so daß er selbst ein Gott zu sein scheint, indem er tut, was zu tun allein Gottes ist; denn Vergebung der Schulden ist ein Gott eigentümliches Geschenk.“ Chrysost. hom. 27 in Gen.; in der 3. Lobrede auf den hl. Paulus sagt er, nur die Feindesliebe haben wir mit dem Herrn gemein; Ambros. de offic. I, 48; Augustin. ench. 73, Cassian, 11. Unterr. üb. d. Vollkommenheit, 10: „Worin nun kann die schwache und gebrechliche Menschennatur sein, wie Jener (Gott) ist, wenn sie nicht nach dem Beispiele Gottes über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte ihre immer versöhnliche Herzensliebe erstreckt, damit so das Gute aus Liebe zu ihm selbst geschehe . . .“ Beda (Migne 89, 616 u. a.); Bernard, Cl. tract. de car. 17. (Migne 184, 162); Thom. s. th. 2, 2. q. 184, 1.

1147) Kirchenlex., Art. „Liebe“.

1148) Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14; 6, 2; Kol. 3, 14; 3. Mos. 19, 18; Matth. 22, 39.

1149) 1. Kor. 13; vgl. das „Testament“ des hl. Johannes nach Hieronym., epist. ad Gal. c. 6; Phil. 2, 1—4.

Berichtigung:

Seite 1, Zeile 1 v. o. statt: „Erster (einleitender Teil)“ lies: „Erster (einleitender) Teil“.
Seite 11, Zeile 20 v. o. statt „seines Lebens“ lies: „seiner geistigen Entwicklung“.
Seite 98, Zeile 12 v. u. ist nach „empfinden“ einzusetzen: 728a).
Seite 135, Zeile 8 v. o. statt: „ist vollkommene“ lies: „ist die vollkommene“.

Namen- und Sachregister.

Abraham a St. Cl. 219.
Affekt 3, 155.
Aegyptier 28.
Alberti 184 f.
Ambrosius 134, 153, 158, 185, 197, 218, 222 u. a.
Amnikeris 54.
Anarchismus 23.
Antisthenes 52 f., 143.
Archilochus 34.
Aristides 192.
Aristippus 54.
Aristoteles 3, 48, **59 ff.**, 80, 112, 118, 126, 130, 153, 161, 172 f., 180, 182 ff., 195, 213 u. a.
Aeschylus 36.
Athenagoras 76, 224.
Augustinus 7, 101, 105, 108, 112, 116, 119, 122, 133, 145, 153, 156, 159, 185, 188, 201 f., 204, 209, 211 ff., 216, 219, 225 u. a.
Avesta 28.

Babylonier 88 f.
Ballerini 210 u. a.
Bardenhewer 218.
Barmherzigkeit 119 f.
Basilius 153 u. a.
Bäthgen 83.
Bebel 29.
Begnadigungsrecht 126 f.
Beispiele von Feindesliebe, in der Antike 80 f., 192 u. a., bei den Israeliten 93 f. u. a., im Christentum 147 ff., 223 f. u. a.
Belehrung des Feindes 122 f.
Bernard 153, 221.
Bernhart, Jos., 206.
Berruyer 132.
Bias 40.
Billigkeit 126.
Bisping 101, 200, 204, 208, 211.
Bittner 159, 222, 225 u. a.
Blutrache 84 f., 124, 194, 213.
Brahmanen 28.
Brandscheid 162.
Bruderkuß 140, 220 u. a.
Buddhismus 28 f., 165 f., 187.
Burdach 111, 205.
Bürgerl. Gesetzbuch 209, 215.

Cassian 153, 197, 204, 207, 209, 225, 227 u. a.
Catechismus Romanus 135, 205, 220, 223.
Cathrein 21, 24, 111, 113, 124, 156, 158 f., 161 ff., 167, 183, 194, 205, 208, 210, 213, 215, 220.
Chananiter 95 ff.
Chilon 40 f., 135, 172, 222.
China 28.
Christ, Wilh., 169 f., 182.
Chrysippus 65 f.
Chrysostomus 11, 88, 108, 120, 144 f., 149, 153, 160, 197, 201, 209 f., 212, 215, 223, 226 f. u. a.
Chubb 19.
Cicero 12, 20, 56, **64 ff.**, 78 f., 122, 144, 161, 168, 172, 184 ff., 217 u. a.
Cyprian 204 f., 210 u. a.

Dante 120, 143, 219, 222.
Darwinismus 7 f., 156; s. a. Materialismus!
David 85 f., 93 f., 102 f., 197 f., 222 u. a.
Delitzsch 63, 88, 195.
Demokrit 45 ff.
Demosthenes 77.
Diogenes von Sinope 53 f., 64 f., 143.
Doesburgh 219.
Döllinger 51, 163 f., 168, 178, 180 bis 187, 189 bis 191, 193 f., 196, 198, 200.
Dramatiker, griech., 35 f., 168 f.
Duell 113 f., 208.

Edda 32.
Egoismus 8 f.
Eichendorff 182.
Eleaten 41.
Elias 198.
Elisaeus 100.
Empedokles 44.
Entschuldbarkeit des Feindes 141 ff.
Epiktet 66 f., **69 ff.**, 160, 184 ff.

Epikur 10, 55 ff.
Ernst, Otto, 2.
Erziehung des Verstandes zur Feindesliebe 139 ff.; des Willens 164 ff.
Eudämonismus 10.
Euklides 54.
Euripides 38, 171, 190.
Eusebius 201.

Fallmerayer 174.
Feuchtersleben 221, 223.
Feuerbach 8.
Fichte 20 f., 152, 161.
Fielding 2.
Findel 203.
Fischer 178.
Fluchtafeln 190.
Förster 84, 194.
Frauen, Rachsucht der, 138, 220.
Freimaurer 106, 203.
Freundschaft 118 f.
Friedfertigkeit 115 f., 208.

Garve 128, 141, 157, 158, 221.
Gebet für den Feind 121 f.
Geduld 116.
Gerechtigkeit 124 f. u. a.
Germanen 32, 166 f.
Giordano Bruno 12.
Gnostiker 83.
Gomperz 54, 165, 171, 174, 176, 180 f.
Gomplowicz 15.
Göpfert 115.
Goethe 12, 117, 141, 152, 168, 209, 222.
Grätz 196.
Gregor M. 145, 226 u. a.
Gregor v. N. 153, 204, 227 u. a.
Griechen 32 ff.
Grimm 216, 223.
Grotius 120, 200.
Grünebaum 97, 198 f.
Grupp 158, 165.
Gury 116, 209.
Gutberlet 161.

Haeckel 2, 9.
Haitzmann 200, 202, 208.
Hammurabi 88 f.
Haneberg 99 ff., 164, 197 ff.
Happel 99, 200, 202.
Hardy 165 f.
Hartmann, Ed. v., 15, 158, 211.
Haß 110 f. u. a.
Hedonismus 54 f.
Hegesias 55, 180.
Heimdall 15.
Heraklit 43 f., 173 f.
Herder 146, 223.
Herodot 168 u. a.
Hesiod 33 f.
Hettinger 156.
Hieronymus 211, 225 u. a.
Hilarius 101 u. a.
Hilty 12, 136, 149, 150, 152, 158, 212, 219, 222.
Hippias 176.
Hoffmann 199.
Homer 33, 167 f.
Horn, Ewald, 8.
Huet 33, 64, 165, 192.
Hume 3.
Hummelauer 86.
Hüpeden 64, 211, 220.
Hutcheson 3.

Ihering 10, 76, 126, 157, 188, 213, 215.
Isidor Pelus. 121, 195 u. a.
Islam 30 f., 166.
Isokrates 158.
Israeliten 83 ff.

Jacoby 104, 202.
Jansenismus 6, 138.
Jean Paul 110.
Jeremias 83, 93 u. a.
Jirizek 167.
Job 90 u. a.
Johannes Ev. 105, 111, 150 u. a.
Jonas 96, 99 u. a.
Joachim 185.
Jungmann 159.
Justinus Mart. 138, 224 u. a.
Juvenal 186, 220.

Kallikles 176.
Kant 20, 91, 106, 155, 160, 161, 196.
Kaulen 201.
Keppler, P. W., 63, 160, 181, 183, 223.
Kirchmann 155, 161.
Kleanthes 184.
Kleobulos 41.
Klett 176 bis 178.
Koch 155, 159, 214, 217.
Kommunismus 21.
König 202.
Koppe 120.
Koran 30 f., 166.
Kosmopolitismus, griech., 54, 64 f., 79, 179, 185, 190.
Köstlin 35, 57, 169, 172, 175, 178 ff.
Krates 53.
Kulemann 208.
Kyniker 52 f., 81, 143.
Kyrenäiker 10, 54 f.

Lactantius 159, 185, 220 u. a.
Lasserre 141.
Lasson 15.
Leidenschaft 3, 155.
Leidenskraft 145 f.
Leo XIII. 162.
Lessing 203, 219, 226.
Lessius 159.
Liberalismus 23.
Liebe, ihr Wesen und Sitz, 1; L. des Wohlwollens gegen den Feind 109 ff.; des Wohltuns 119 ff.
Liebenswürdigkeit jedes Menschen 139 f.
Linsenmann 155, 158, 162 ff., 188, 198, 205 ff., 210, 212, 214 ff.
Lustlehre 8, 55.
Luthardt 68, 75, 130, 133 f., 169, 190, 218.
Lykurgus 192.
Lyriker, griech., 33 f.
Lysias 80.

Maldonat 204.
Manchestertum 23.
Manichäer 83.
Marc Aurel 71 ff., 187 ff. u. a.
Marcioniten 83 u. a.
Marheineke 6 f.
Materialismus 2, 7 f., 140.
Megarische Schule 54.
Menschenfresserei 27.
Mitleid, Mitleiden 3, 141.
Mohammedanismus 30 f., 166.
Mommsen 184.
Moses 83 f., 93 f., 179 u. a.
Müller, Jos., 156, 162, 181, 193, 214.
Musonius Rufus 72, 74.

„Nächster" im A. T. 91, 95 ff.
Nägelsbach 32 f., 78, 167 f., 188—192.
Nathusius 156, 163, 193, 225.
Nationalismus im A. T. 91, 95 f.
Naturphilosophen, jonische, 41.
Naturvölker 26 f., 164 f., 208.
Neeb 111, 138, 153, 156, 167, 205.
Neid 114 f.
Nietzsche 9, 12, 145, 152, 157, 176.
Noldin 225.
Nordheim 9, 156.
Nutzen des Feindes 142 f.

Oncken 62, 181.
Ordnung der Feindesliebe 19.
Origenes 120, 193, 201, 204 f. u. a.

Pantheismus 7 ff., 140, 185.
Patiß 160, 200, 221, 224.
Patuzzi 132.
Paulsen 3, 29, 125, 128, 156, 162 f., 183.
Paulus, Ap., 20, 75, 100, 105, 107, 111 ff., 148 f., 153, 212, 221, 224 u. a.
Periander 40.
Perser 28.
Pesch 165.
Pfau, L., 2, 155, 160, 216 f.
Pflicht, Feindesliebe als —, 131 f.
Pharisäer 86, 101.
Philodemus 55.
Phocion 78.
Pindar 35.
Pittakus 41.
Platon 48 f., **56 ff.**, 77 f., 176 ff., 190, 213 u. a.
Plutarch 42, **72 ff.**, 143, 168, 187, 206, 212 u. a.
Pope 226.
Popper 207.
Probabilismus 132.
Promulgation 16.
Pythagoras **41 ff.**, 57 u. a.

Rache 124, 202 u. a.
Rachegebete 101 f., 115, 200, 202.
Rachsucht 90, 110 f.
Randlinger, Stef., 37, 157, 160, 171, 176, 178, 183 ff., 190, 196, 201, 207, 209, 221 u. a.
Rat, Feindesliebe als —, 131 f.
Ratzinger 162.
Rau 19, 123 f., 152, 155, 160, 213, 216.
Rechtsstandpunkt, Feindesliebe und —, 123 ff.
Redner, griech., 77 u. a.
Reformatoren 6, 138 u. a.
Regel der Feindesliebe 19.
Richter bei den Juden 85, 99, 199 u. a.
Rieber 166, 193 f.
Rigorismus 132.
Rothe 151, 206, 209, 219.
Rückert 138.

Sadduzäer 86, 200.
Sale 31, 166.
Salvian v. M. 218 u. a.
Sanftmut 113.
Savigny-Puchta 215.
Schadenfreude 114 f. u. a.
Schäffle 163.
Schanz 97, 108, 200, 216.
Schegg 100 f., 195, 200, 204 f., 216, 221, 227.
Schell 195, 199, 212, 216, 221.
Schelling 147, 156.

Schiller 157, 158, 205, 209, 218, 220, 222, 226.
Schmidt, L., 62, 168 ff., 172 f., 175, 177 f., 180 f., 183, 188, 190, 222.
Schneider, Wilh., 9, 26, 67, 156 f., 164, 208, 223.
Schönheit der Feindesliebe 152 f.
Schopenhauer 3, 125, 161, 222.
Schott 120.
Schuricht 10.
Schwäche 137 f.
Schwierigkeit der Erfüllung der Feindesliebe 135 f.
Segneri 219.
Seitz 201 ff., 211.
Selbstsucht 8 f.
Seneca **69 ff.**, 80, 120, 122, 144, 157 f., 173, 184 ff., 206 u. a.
Sepp 164.
Shakespeare 109, 127, **205**, 216, 219 f.
„Sieben Weisen", die, 39 f.
Simar 163.
Sinnlichkeit 2.
Sitz der Liebe 1.
Sklaverei 25, 163 f.; in der Antike 80, 191 f.; bei den Juden 89.
Smith 3.
Sokrates **47 ff.**, 52 f., 56, 78 f., 81, 176 ff., 192, 213 u. a.
„Sokratiker" 52 f.
Solon 40 u. a.
Sombart 162.
Sophisten 8, **47 f.**, 176.
Sophokles **37 f.**, 120, 170 f.
Soziale Frage 21 f.
Sozialeudämonismus 140.
Sozialismus 21 f., 161 f.
Spencer 10, 22, 157.
Spinoza 120.
Staatsbegriff, antiker, 78 u. a.
Steinmüller, Frz., 115, 157, 171, 178, 188, 200, 207 ff., 213, 218, 221 u. a.
Steinthal 222.
Stephanus 148, 224.
Stirner 8, 156.
Stoiker 3, 19, **63 ff.**, 81, 134, 145, 152, 183 ff. u. a.
Stolz (Hochmut) 137 f.
Strafrecht bei den Römern 76, 88; bei den Griechen 77; bei den Juden 88.
Strauß, Dav., 29.

Tacitus 32, 101 u. a.
Talion 84 f.
Tertullian 69, 88, 120, 146, 160 u. a.
Thales 39, 172.
Theognis 34, 169.
Theologie, antike, 81 f.
Theophrast 68, 182.
Tholuk 101.
Thomas v. Aq. 102, 114, 133, 151, 153, 155, 158 f., 161, 201 f., 208, 210, 212 f., 225 f. u. a.
Thrasymachus 176.
Tobias 90.
Todt 169.
Tolstoj 214 f.
Trendelenburg 62, 215.
Tugend der Feindesliebe 5 f.

Übelwollen 114.
Uhland 158.
Universalismus im A. T. 95 f.

Vernichtungskriege der Juden 98 f.
Versöhnlichkeit 115 f.
Verwünschung 114 f.; Verwünschungen im A. T. 101 f., 115, 201 f. u. a.
Verzeihen 116 ff., 209.
Volksmoral, antike, 75 f.
Vollkommenheit der Feindesliebe 152.
Voltaire 207.

Waldmann, Mich., 37, 44, 50, 54, 63, 71, 74, 168, 171, 173—175, 177, 188, 197, 218, 225.
Walter, Frz., 156, 162 f.
Weber, Fr. W., 135, 218, 226.
Weiß 53, 70, 82, 150, 156 ff., 163 f., 178 f., 183 ff., 212, 218, 220, 225.
Wesen der Liebe 1.
Wetstein 120.
Widerstand 123 ff.
Willmann 175.
Windelband 179 f.
Winterstein 162 f.
Wirthmüller 196, 203, 205, 211.
Wohltuns, Liebe des — gegen den Feind 119 f., des Wohlwollens 109 f.

Xenophon 48 f., 79 f., 168, 176 f., 190, 212, 221 u. a.

Zacharias 92.
Zahn, Theod., 70, 186.
Zeller 48 ff., 172 f., 176, 180, 182 f., 185.
Zenon 64 f., 183 f.
Ziegler, Theob., 46, 49, 51, 94, 171, 176, 178, 180, 184, 187 f.
Zorn 90, 110 f., 195, 206 u. a.
Zoroaster 28.
Zurechtweisung 122 f.
Zusammengehörigkeit aller Menschen 137.
Zweikampf 113 f.

Druck von Jos. Kösel, Kempten.

Promotions-Ordnung

der

Philoſophiſchen Fakultät (II. Sektion) der Ludwig-Maximilians-Univerſität München.

---

§ 1.

Der Doktorgrad wird nur auf Grund einer durch den Druck veröffentlichten Diſſertation und einer mündlichen Prüfung (examen rigoroſum) verliehen. Von der Diſſertation wird verlangt, daß ſie wiſſenſchaftlich beachtenswert iſt und die Fähigkeit dartut, ſelbſtändig wiſſenſchaftlich zu arbeiten.

§ 2.

Vorbedingungen der Promotion zum Doktor der Philoſophie in der II. (mathematiſch-naturwiſſenſchaftlichen) Sektion ſind die folgenden:

a) Nachweis einer genügenden wiſſenſchaftlichen Vorbildung und einer mehrjährigen Beſchäftigung mit dem angegebenen Hauptfache. Die Vorbildung wird nachgewieſen 1. durch die Vorlage des Reifezeugniſſes eines humaniſtiſchen oder Real-Gymnaſiums, oder einer neunklaſſigen Oberrealſchule, oder eines Zeugniſſes, das nach den miniſteriellen Vorſchriften als gleichwertig anerkannt werden kann. 2. Durch Vorlage der Zeugniſſe über ein dreijähriges Univerſitätsſtudium. Von den an einer deutſchen techniſchen Hochſchule zugebrachten Semeſtern können auf die Studienzeit vier Semeſter in Anrechnung gebracht werden. Über die Anrechnung von Studien an ausländiſchen Univerſitäten oder anderen Hochſchulen entſcheidet die Sektion. 3. Der Mangel der geforderten Vorbildung kann erſetzt werden durch die Einreichung einer als hervorragende Leiſtung anzuſehenden Diſſertation; hiezu iſt die einſtimmige Beſchlußfaſſung der

Sektion und Zuſtimmung des Senats ſowie des K. Staatsminiſteriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten erforderlich.

b) Einreichung einer für den Zweck der Promotion verfaßten und von der Sektion zu beurteilenden Abhandlung und eines Lebenslaufes.*)

c) Erlegung der Prüfungs- und Promotionsgebühren im Betrage von 300 Mk. (bei der Meldung einzuzahlen).**)

d) Beſtehen der vorgeſchriebenen mündlichen Prüfung; dieſelbe erſtreckt ſich zunächſt auf das Fach, welches der Kandidat bei der Anmeldung als ſein Hauptfach bezeichnet hat, ferner auf zwei vom Kandidaten zu bezeichnende Nebenfächer. Als Haupt- bezw. Nebenfächer können gewählt werden: Mathematik, Aſtronomie, Phyſik, Chemie, pharmazeutiſche und angewandte Chemie***), Zoologie, Botanik, Mineralogie, Geologie, Paläontologie***), Anthropologie, Geographie. Außerdem iſt Philoſophie und, wenn Geographie Hauptfach, auch Geſchichte als Nebenfach zuläſſig. Über die Zulaſſung anderer Disziplinen als Nebenfächer entſcheidet die Sektion.

§ 3.

Die Abhandlung, deren Thema dem vom Kandidaten gewählten Hauptfach angehören muß, wird vom Dekan bei allen ordentlichen Profeſſoren der einſchlägigen Sektion in Umlauf geſetzt; die Vertreter des Hauptfaches werden zum erſten Votum

---

*) Dem an den Dekan der betreffenden Sektion zu richtenden Antrag auf Zulaſſung zum Examen rigoroſum müſſen nach dem Vorſtehenden folgende Schriftſtücke beigefügt werden:

1. Lebenslauf;
2. Reifezeugnis (ſiehe § 2 a) 1);
3. Zeugniſſe über dreijährigen Univerſitätsbeſuch, eventuell über Beſuch einer deutſchen techniſchen Hochſchule (ſiehe § 2 a) 2);
4. die druckfertige Diſſertation.

In dem Antrage auf Zulaſſung hat der Kandidat das Hauptfach und die Nebenfächer, aus welchen er geprüft zu werden wünſcht, anzugeben.

**) Hievon verfallen bei Zurückweiſung der Diſſertation 80 Mk.; im Falle des Nichtbeſtehens der Prüfung 130 Mk.

Befreit von den Promotions- und Prüfungsgebühren ſind die Verfaſſer der von der philoſophiſchen Fakultät mit dem Preiſe gekrönten Arbeiten (ſiehe § 4), falls dieſe Arbeit als Diſſertation eingereicht wird.

***) Die Fächer „Chemie“ und „pharmazeutiſche und angewandte Chemie“, desgleichen die Fächer „Geologie“ und „Paläontologie“ dürfen nicht gleichzeitig als Prüfungsfächer gewählt werden.

aufgefordert. Wenn ſich weſentliche Bedenken gegen den wiſſenſchaftlichen Wert der Arbeit erheben, ſo iſt der Dekan befugt, den Bewerber ohne weiteres abzuweiſen. Sind die Anſichten geteilt, ſo muß hierüber in einer Sektionsſitzung beraten und abgeſtimmt werden. Erheben ſich keine Bedenken gegen die Diſſertation, ſo kann der Dekan ſofort das Examen anſetzen.

Hat die Abhandlung bereits einer ſtaatlichen Prüfungskommiſſion vorgelegen, ſo iſt das betreffende Prüfungszeugnis beizulegen. Wird eine Abhandlung, die dem Kandidaten zur Umarbeitung zurückgegeben iſt, zum zweiten Male eingereicht, ſo ſoll die frühere Faſſung beigelegt werden.

§ 4.

Bei Studierenden der Univerſität München, welche eine Preisaufgabe der philoſophiſchen Fakultät*) mit Erlangung des Preiſes gelöſt haben, vertritt die gekrönte Preisſchrift die Stelle der Inauguraldiſſertation und bedarf keiner erneuten Beurteilung.

§ 5.

Bei älteren Bewerbern, welche anerkannte wiſſenſchaftliche Leiſtungen aufzuweiſen haben, kann das Examen rigoroſum in Form eines Colloquiums abgehalten werden. Der Antrag auf Colloquium muß von zwei weiteren Fakultätsmitgliedern unterſtützt werden, die dem Colloquium beizuſitzen ſich verpflichten.

§ 6.

Nach beendigter Prüfung wird durch kollegiale Beratung und Beſchlußfaſſung das Ergebnis derſelben konſtatiert. Auf die Leiſtungen des Kandidaten im Hauptfache (Diſſertation und mündliche Prüfung) iſt hiebei beſonderes Gewicht zu legen.

---

*) Die Preisaufgaben, deren Stellung nach dem von der Sektion beſtimmten Turnus der in ihr vertretenen wiſſenſchaftlichen Fächer geſchieht, werden alljährlich am 26. Juni, dem Stiftungstage der Univerſität, öffentlich verkündigt. Die Bearbeitungen, deren geſchäftliche Behandlung gleich jener der Promotions- und Habilitationsſchriften erfolgt, müſſen, verſehen mit einem Wahlſpruch, den auch das verſiegelte, den Namen des Verfaſſers enthaltende Couvert trägt, bis zum 30. April an das Dekanat abgeliefert werden. Arbeiten, welche nach dieſem Termin einlaufen, oder deren Verfaſſer nicht vollberechtigte immatrikulierte Studierende bei Verkündigung der Preisfragen waren oder bei Einlieferung ihrer Bearbeitung ſind, können keine Berückſichtigung finden. Der Preisträger erhält, wenn er zur unentgeltlichen Promotion zugelaſſen worden iſt, aus der Univerſitätskaſſe einen Beitrag zu den durch die Diſſertation entſtandenen Koſten.

Die Noten ſind:

examine ſumma cum laude ſuperato = ausgezeichnet
examine magna cum laude ſuperato = ſehr gut
examine cum laude ſuperato = gut
examine rite ſuperato = beſtanden.

Erfolgt die Promotion auf Grund eines Colloquiums, ſo wird von der Erteilung einer Note abgeſehen.

§ 7.

Nach beſtandenem Examen hat der Bewerber ſeine Abhandlung, nachdem er die etwa von der Fakultät gewünſchten Änderungen vorgenommen hat, unter Hinzufügung des eingereichten Lebenslaufes, drucken zu laſſen. Auf dem Titel iſt dieſelbe ausdrücklich als „Inauguraldiſſertation der philoſophiſchen Fakultät Sektion II der Ludwig-Maximilians-Univerſität München" zu bezeichnen und der Tag anzugeben, an welchem ſie der Fakultät zur Zenſur eingereicht wurde.

Die gedruckte Schrift iſt binnen Jahresfriſt in 160 Exemplaren bei der Fakultät einzuliefern, worauf dem Kandidaten das Doktordiplom ausgehändigt wird. Erſt hierdurch erwirbt er das Recht, den Titel als Dr. phil. zu führen.

§ 8.

Verleihungen des Doktorgrades honoris cauſa als Anerkennung ausgezeichneter Verdienſte finden nur ſtatt, wenn ein Antrag darauf von zwei Mitgliedern der Sektion geſtellt iſt und in einer Fakultätsſitzung mindeſtens drei Viertel der anweſenden Mitglieder ſich dafür erklärt haben.

§ 9.

Vorſtehende Beſtimmungen treten am 15. April 1915 in Kraft.

Genehmigt durch die Entſchließungen des K. Bayer. Staatsminiſteriums des Innern für Kirchen- und Schulangelegenheiten vom 12. November 1914 Nr. 18291 und vom 24. April 1915 Nr. 8210.

Kgl. Hof- und Univerſitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn, München.